RADU STOICHIȚĂ

Natura conceptului în Logica lui Hegel

LOGOS

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ

RADU STOICHIȚĂ

Natura conceptului în Logica lui Hegel

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ • BUCUREȘTI 1972

COPERTA COLECȚIEI VASILE SOCOLIUC

dedic această carte studenților mei

PREFAȚĂ

Studiul prezentat aici cititorilor iubitori întru filozofie este realizat cu intenția de a sluji drept introducere pentru cei ce vor studia o operă sau alta din filozofia lui Hegel. Acesta este motivul pentru care autorul s-a străduit să evoce imaginea vie a lui Hegel, căutînd să pătrundă temeiurile veritabile care au generat acea viziune filozofică destinată să dureze în timp și să fie asemănătoare unui poem, însă unui poem al abstracțiilor despre cosmos.

Opțiunea pentru concept, drept temă a studiului nostru, a fost determinată de considerațiile anterioare. Într-adevăr, la Hegel conceptul e subiect — și anume subiectul actului dialectic — prin care abia toate cele care sînt sînt. Deci, conceptul este „principium movens" al cosmogenezei în opera lui Hegel. În prima secțiune a studiului nostru tocmai acest aspect al conceptului l-am scos în evidență, împreună cu faptul că, pentru Hegel, el este principiul universului însuși, deci, subiect absolut sau absolutul acționînd sub formă de subiect. Această analiză — fidelă spiritului filozofiei hegeliene — ne-a condus de la sine la lămurirea nu numai a termenului de absolut în cadrul operei lui Hegel, ci a ridicat în fața noastră și problema corelației absolutului cu dialectica în genere. În a doua secțiune a studiului nostru ne-am concentrat, prin urmare, atenția asupra a ceea ce se ascunde în dosul termenului de absolut,

asupra rădăcinilor din care își trage el vigoarea în opera filozofică analizată de noi și, totodată, scoțînd în evidență adevărata față a lucrurilor, am putut, prin analiza detaliată a hipostazierii, fetișismului și a modului de a proceda speculativ în mînuirea dialecticii — concepte de bază ale filozofiei marxiste în valorificarea critică a dialecticii hegeliene — să înfățișăm cititorului teoria reflectării la nivelul acestei prime abstracții și, prin această abstracție, a dialecticii reale.

Firește, comentariul nostru, împreună cu soluțiile la care am ajuns, le socotim și le vom socoti mereu o invitație de gîndire și nu de memorizare a dialecticii; deci, nu înțelegem să le considerăm o doctrină și un îndreptar permanent pentru oricine se va apropia de subiectul tratat de noi. Cartea pe care v-o înfățișăm vrem, deci, nu să închidă drumul prin soluții definitive, ci să deschidă drum meditației filozofice.

RADU STOICHIȚĂ

Conceptul, subiect absolut

PARTEA ÎNTÎI

I

CONCEPTUL, EXPRESIE A POTENȚIALITĂȚII

„Conceptul este *liberul*, fiind *puterea substanțială ce ființează prin sine*, și este *totalitate*, astfel încît într-însul *fiecare* dintre momente este *întregul*, care întreg este el, și (momentul) este intuit ca unitate de nedespărțit de el; astfel el este ceea ce este *determinat în sine și pentru sine*, înlăuntrul identității sale cu sine". (Enciclopedia științelor filozofice, pag. 287, par. 160.)

Conceptul este liberul. a) El este putere de ordinul substanței (adică putere care nu își primește din afară vreun impuls — ca atare un impuls străin față de sine și în acest sens un impuls accidental, fortuit); b) și care ființează prin sine (altfel spus: care își dă sie-și ființă). Propriu-zis, conceptul este ființa închegată, împlinită. Astfel, realizîndu-se drept concept, ființa nu mai iese din sine prin alteritate în afara ei și nu se mai pierde pe sine, pătrunzînd înlăuntrul ei doar prin simpla reflexie, ci ea rămîne la sine; iar astfel își îndeplinește prin ființarea ei proprie destinul, fiind, prin urmare, ciclul complet al înfăptuirii sale: deci, producînd din sine tot ceea ce ar fi putut altfel să ne apară ca fiind altceva decît ea. Sau, exprimat restrictiv: ea se realizează resorbind și reducînd la sine tot ceea ce anterior părea a i se opune din afară ca altceva sau chiar și din lăuntrul ei ca alt mod de a fi decît este ea însăși în puritatea ei. Astfel conceptul este unicul act autentic de geneză și, deci, de înlăturare a oricărei posibilități de dependență, iar în acest sens este liberul însuși, căci libertatea este auto-mișcare, auto-dezvoltare, este realizarea potențialității lăuntrice, este nestingherita ei trecere în act.

„... și (conceptul) este totalitate". În raport cu totalitatea, momentul nu poate fi doar o parte, un fragment al întregului proces, ci, într-un anumit fel, acest întreg însuși. De altfel, dacă ar fi doar parte, atunci n-am mai avea propriu-zis desfășurarea procesului, ci abia o înșiruire de fragmente succesive. Intervalul dintre partea inițială și rest — oricît de mic ar fi acesta — ar constitui în acest caz o zonă neutră sustrasă procesului, indiferentă și cu totul independentă față de el. Dar cuprinzînd o atare întrerupere, însăși ideea de proces ar deveni caducă. Sau altfel exprimat: este inconceptibilă realizarea procesului ce ar îngloba în însăși textura lui — în însăși specificitatea sa de proces ca proces — o atare limitare, o limită din afara sa, transcendentă lui, o limitare pe care n-ar avea cum să o depășească din și prin el însuși. Partea nu poate fi, prin urmare, un fragment dat — și anume fragmentul inițial — căruia ulterior să i se adauge — evident printr-o intervenție exterioară — un alt fragment, ci partea trebuie concepută ca putere germinativă, asemănătoare potențialității celulei originare care cuprinde în sine capacitatea de producere a organismului. Dar, astfel concepută, partea este „nissus formativus", puterea de in-formare, acționînd neîntrerupt în decursul întregii desfășurări a procesului. Deci partea, ca „moment inițial" al procesului, este principiul dinamic al procesului, iar astfel este întregul; nu însă întregul ca dat, ci prin producerea sa prin care abia el dobîndește veritabila ființă de întreg, evident, exclusiv prin necontenita acționare a puterii germinative în și prin care el este mereu la sine, mereu unul și același proces, fiind, prin această necontenită trecere de la potență la act, totalitate; deci, ceea ce este totul pentru că produce totul, nelăsînd nimic la o parte, nelăsînd nici un ingredient străin de sine, nici în afara, nici înlăuntrul său. Totalitatea este deci expresia naturii conceptului de a fi rădăcina a tot ce are ființă, iar astfel generare și cuprindere, potențială însă, în sine, a tot ce are ființă. Ea este omniprezența conceptului, după cum libertatea era a sa omnipotență.

Raportul parte-întreg, care de obicei e luat ca raportul dintre un anume obiect luat în întregime și fragmentele sale obținute prin împărțirea sa este, în cazul analizat aici, transpus asupra procesului luat și el ca întreg și diversele lui stadii, etape sau momente. Dar acest raport cînd e referit la proces — și anume atunci cînd momentele acestuia sînt luate în

ordinea lor temporală, adică în ordinea în care derivă unele și altele, astfel încît fiecare dintre momente să ia naștere din cel anterior lui și să dispară odată ce a dat naștere celui imediat următor, adică atunci cînd întregul nu este deja dat, împărțirea urmînd a se realiza ulterior, ci cînd întregul abia ia ființă din înlănțuirea momentelor sale, prin derivarea lor unele din altele — abia atunci el este înțeles ca întreg ce se desfășoară, iar părțile sale componente concepute riguros sînt și ele înțelese drept etape sau momente ale sale. Astfel, devine evident faptul că ele cuprind într-însele întregul, nu însă sub specia trecutului, ci a viitorului de realizat, deci, ca trecere necontenită de la potență la act, ca trecere împlinindu-se mereu, iar astfel ca omniprezența actului de geneză.

Continuarea formulării este acum ușor de înțeles. Conceptul este în și prin natura sa izvorul procesului ca atare. El este principiul dezvoltării, adică expresia potențialității ei, potențialitate destinată a se dezlănțui și astfel a conferi ființă și a institui existența în fapt a dezvoltării. În fond, aici este presupus actul de geneză, de obiectivare, de ieșire din sine și, prin urmare, de producere din sine a obiectului, producere realizată corespunzător intenționalității originare, a trecerii „in actu" a acesteia. Procesul e analog actului de creație adeverit în opera creată. Propriu-zis, procesul își dă sieși făptură tocmai și numai prin opera înfăptuită. Ea este adeverirea veritabilei existențe a potențialității, a intenționalității elementare. Mai amănunțit: în ordinea lor, verbele întrebuințate pentru descripția trecerii de la potențialitate la act ar fi: generare (= producere din sine) și drept consecință ieșire din sine (= obiectivare), iar astfel abia instituirea (= punerea) obiectului, adică conferire de existență în fapt acestuia, iar în acest mod apoi atestarea (= adeverirea) intenționalității (potențialității) primare, acuma însă drept concluzie.

Punctul central în această ordine de idei îl constituie analizarea actului de ieșire din sine, de obiectivare și, drept urmare a acestuia, de punere sau instituire a obiectului. Ieșirea din sine înseamnă, într-adevăr, părăsirea subiectivității, deci, a ceea ce e prin natura sa subiect și nimic altceva. Dar subiectul ca atare nu poate fi ceva pe care să-l privim oarecum din afară, căci în acest caz, avem în fața noastră din nou doar obiectul în fața căruia s-ar ridica din nou problema subiectului care intuiește acest nou obiect. Acest proces presupune,

evident, o infinită repetare, ceea ce demonstrează ireductibilitatea de principiu a subiectului la obiect, a potențialității la act; iar, pe de altă parte — în sens invers — și ireductibilitatea obiectului la subiect, a actului la potențialitate. (Într-adevăr, presupunerea reductibilității obiectului la subiect ar implica cu necesitate pierderea calității sale de obiect, adică a calității sau a naturii sale de a putea fi privit din afară.) Totul ar implica, în fond, fie absorbția actului de cunoaștere de către ceea ce este cunoscut și reducția sa totală la ceea ce este cunoscut, fie absorbția a ceea ce este cunoscut de către actul de cunoaștere și reducția sa, dizolvarea sa fără reziduum, în actul cunoașterii pure. Acest proces de absorbție și reducția absolută ar anihila însă polaritatea congenitală a potenției și a actului, iar, în ordinea cunoașterii, a polarității dintre actul de cunoaștere și ceea ce este destinat a fi cunoscut. Deci, tocmai această opoziție a lor de neînlăturat ar trebui înlăturată pentru a putea da o explicație obiectivării.

Toate aceste considerente ne impun să recunoaștem că ieșirea din sine și, drept urmare, obiectivarea s-ar preschimba prin ea însăși într-un fel de paradox. Ieșirea din sine, părăsirea subiectivității nu poate fi, în consecință, concepută decît dacă încheierea ciclului, concluzia transmigrației eului sau a subiectului, este revenire la sine, iar obiectul nu este decît o oglindă a subiectului în care el se adevărește pe sine și astfel se recunoaște tot numai pe sine.

Am vrea să distingem acum două sensuri pe care le poate exprima ideea de subiect: (1) De agent purtător al procesului dialectic (de germene, de principiu dinamic prin care potențialitatea subiectului trece în stadiul actualității, în stadiul ființării sale în fapt, a existenței sale sub formă de obiect. (2) Al doilea este sensul de subiect cunoscător ce-i revine subiectului care, prin dialectica de ordin categorial, produce pe planul cunoașterii obiectitatea, adică ideea sau gîndul obiectivității. Aceste două sensuri dau caracter ambiguu ideii de subiect. Acest caracter ambiguu se manifestă în logica hegeliană prin substituția subiectului cunoscător în locul subiectului ca agent dinamic, de multe ori. În considerațiile noastre actuale și în cele care vor urma vom indica explicit această pendulare de sens ori de cîte ori vom socoti că acest lucru se impune.

Realizarea în fapt și oglindirea de sine a subiectului nu constituie o îndepărtare de sine însuși a subiectului decît în

măsura strict necesară creării distanței prin care poate fi realizată recunoașterea de sine. Prin urmare, ieșirea din sine a subiectului se dovedește a nu fi totuși o veritabilă ieșire din sine, căci reducerea se dovedește pînă la urmă a fi nu o reducere a subiectului, a naturii sale proprii la obiectivitate, ci a obiectivității la subiect. Deci, reducerea subiectului nu este reducere a sa, iar confirmarea obiectivității prin această reducere este, în fond, infirmarea ei.

Iată soluția acestui „paradox" în logica hegeliană. Subiectul ieșind din sine, se instituie pe sine și, reîntorcîndu-se la sine, se adevereşte din nou tot pe sine. Astfel, subiectul își realizează propria sa ființă; iar dialectica — considerată sub acest aspect — nu este decît această realizare. Pe planul cunoașterii, conceptul se dovedește a fi una cu actul de instaurare a totalității. Pe plan ontic, el este celula germinativă a procesului real care urmează să se îndeplinească. Pe baza acestui ultim aspect el este momentul potențialității, iar pe baza primului aspect, el este momentul intenționalității primordiale în re-producerea dialecticii reale. De aceea, conceptul marchează începutul ce nu cunoaște sfîrșit odată cu momentul inițial, căci începutul nu este doar aici și acum, ci el este mereu prezent, este necontenită trecere în act și ca atare abia rădăcină a dezvoltării întregului. Și tot așa conceptul este și sfîrșitul care nu este terminare definitivă, căci conceptul nu-și epuizează în decursul dezvoltării începutul său. El nu se închide niciodată, ci își deschide mereu începutul necontenitei treceri în act, necontenitei primeniri. Astfel, conceptul, eternă putere de generare, este principiul a tot ce este. Conceptul este principiul, izvorul, obîrșia din care toate iau naștere și în care toate se reîntorc pentru a lua nouă putere de viață. Acesta este momentul potențialității realizate în perspectiva hegeliană. Începutul este deci principiu și nu simplă delimitare pe linia univocă a timpului. Deci, nu este vorba de constatarea începutului unui eveniment, constatare impusă simplei observații, prin natura ei empirică, ci este vorba de conceperea începutului însuși, de conceperea actului de generare în infinita sa petrecere. În acest fel conceptul este redarea, reflexul plenitudinii care nu cunoaște nici începutul și nici sfîrșitul, el este redarea naturii infinite a realului. Pe planul cunoașterii este presupusă intuirea timpului de cel ce viețuiește în miezul lui și nu doar în timpul pur și simplu existent. Este recunoaș-

terea prin concept a timpului ce se generează pe sine. Acesta este timpul în care nici trecutul, nici prezentul şi nici viitorul nu fiinţează separat. Este, în fond, stăpînirea prezenţei nemijlocite, rădăcina timpului, în şi prin care clipa e coeternă infinitului. Este veritabilul infinit, infinitul ca potenţialitate şi oglinda sa pură, conceptul, sesizat ca principiu în ordinea cunoaşterii.

II

CONCEPTUL CA ÎNCEPUT ABSOLUT

Gîndit în acest fel, actul de ieşire din sine, de instaurare a obiectivităţii şi numai astfel de adeverire de sine se dovedeşte a fi actul de creaţie în puritatea sa, iar cel ce-l înfăptuieşte, înfăptuindu-se pe sine în şi prin înfăptuirea sa, se dovedeşte a fi principiul creator a tot şi a toate. Prin urmare, conceptul, ca principiu al creaţiei, este începutul a ceea ce nici nu apare şi nici nu dispare doar; el este sămînţa din care îşi împlineşte făptura timpul. De aceea, nefiind supus timpului, ci înstăpînindu-şi domnia asupra lui, conceptul, reflex al potenţialităţii originare, este cel ce nu împărtăşeşte petrecerea şi nici pieirea proprie lucrurilor. El este începutul absolut al absolutului în logica hegeliană.

Este început absolut, deoarece, ca început, conceptul nu marchează doar momentul apariţiei a ceva după ce, sau din pricină că altceva ar fi pierit; sau, exprimat în genere, conceptul nu poate fi doar începutul a ceva anumit, căci ideea începutului a ceva anumit te împinge neapărat spre ideea a altceva tot anumit din care acel ceva derivă şi al cărui început la rîndul său este un alt început decît cel al lui ceva şi totodată anterior lui. Se naşte astfel mereu ideea unui alt început anterior celui avut în vedere, ceea ce, în fond, duce la anihilarea ideii începutului ca început, evident, prin perpetua apariţie a altui început în faţa oricărui început posibil. În acest fel, se evidenţiază necesitatea înlăturării caracterului relativ, caracterului de dependenţă al începutului de mereu alt început, drept condiţie „sine qua non" a posibilităţii răzbaterii pînă la contemplarea în toată puritatea sa a însăşi ideii de început în

independența ei absolută. Strict vorbind, caracterul relativ al începutului compromite însăși ideea de început: începutul nu poate fi doar simplă marcare a continuării a ceva prin altceva, pur și simplu prin faptul că este început și nicidecum altceva decît început, atunci cînd e vorba de geneză autentică, de ivirea reală a ceva veritabil nou. Sau, exprimat riguros, dacă începuturile lucrurilor sînt ca și lucrurile multiple, înlănțuindu-se pe linia timpului în diversitatea lor și, deci, sînt relative, nu același lucru poate fi spus și despre conceptul de început. Conceptului de început îi revine unicitatea și indivizibilitatea actului de autentică geneză; iar numai el — acest act — tocmai prin această unicitate și indivizibilitate a sa poate exprima natura principiului, adică natura actului de generare în nemijlocirea lui originară. Pentru a interpreta just problema începutului în logica hegeliană se impune, deci, a ține neapărat seama de transpunerea de către Hegel a tezei începutului de pe planul empiric-real pe planul conceptului. În logica hegeliană nu este vorba despre început, ci despre gîndul începutului.

E în această poziție implicată atît primejdia substituției ilicite a gîndului începutului în locul veritabilului început real cît și, drept urmare a acestei substituții ilicite, primejdia inversării, a răsturnării raportului dintre gîndul începutului și începutul veritabil, cel dintîi fiind considerat prim, iar cel de al doilea secund. Realizarea în logica hegeliană a acestei substituții și a inversării raportului — atunci cînd și unde s-a produs — a avut drept consecință ineluctabilă interpretarea idealistă, în care dialectica își găsește punctul inițial în gîndul începutului, care ca gînd nu poate fi decît spirit și în care desfășurarea dialecticii însăși nu poate nici ea să se prezinte altcum decît drept purcedere de la gînd și producere prin gînd a realului (propriu-zis a gîndului despre real) și, totodată, drept reducție a realului la gîndul pur. Aceasta e expresia în formă clasică a procesului de hipostaziere și fetișizare, proces ce-și află temeiul în autonomia dobîndită de abstracție, iar explicația în condițiile reale care au creat situația, tot reală, în care abstracția — ca expresie a unor forțe sociale și acestea extrem de reale — și-a putut impune autonomia, suveranitatea ei. Ar fi însă — după opinia noastră — cu totul greșit, ca din cauza prilejului, favorabil în anumite condiții, oferit idealismului de către conceptul, de către gîndul

începutului, să încercăm să izgonim din filozofie însuși gîndul, conceptul de început, căci el, acest gînd este în fond singurul instrument prin care putem cuprinde cu mintea, și ca atare să reflectăm, să re-producem adecvat ceea ce ține de natura veritabilă a începutului în orice început real. Apoi ar trebui — dată fiind legătura indestructibilă înlăuntrul conceptului dintre gîndul începutului, potențialitate, generare și actualitate — să renunțăm și la explicația și înțelegerea a ceea ce e potențialitate și trecere a ei în act; deci, să renunțăm la conceperea a ceea ce e însuși actul de generare. Ne îndoim că s-ar mai putea vorbi — cel puțin cu sens — în aceste condiții despre metoda dialectică.

Într-adevăr, dacă luăm în considerație problema explicării și a înțelegerii apariției noului, ne putem ușor da seama că însăși această apariție implică nu înregistrarea ei doar, ci sesizarea genezei. a generării a ceea ce este nou. Propriu-zis, dacă apariția noului o putem pur și simplu înregistra și consemna „contabilicește", evident, post festum, în schimb noul însuși nu poate fi surprins decît prin capacitatea noastră de a concepe apariția sa. Apariția noului este cuprinsă cu gîndul nu prin aceea că doar luăm act de faptul că el este, că el s-a produs, ci prin înțelegerea faptului că el ia ființă: deci, prin aceea că noi sîntem în stare să concepem însăși apariția noului, adică noul în procesul apariției sale prin aprehensiunea intelectuală a acțiunii datorită căreia el se instituie ca subiect, obiectivîndu-se. Această acțiune — și numai ea — este izvorul, obîrșia existenței reale, a existenței în fapt, a noului și, drept urmare. numai aprehensiunea ei nemijlocită prin conceptul de început este rațiunea ei de cunoaștere. Că trebuie să existe, de asemenea, anume condiții pentru ca un anume nou să ia naștere, e un lucru de la sine înțeles. Dar nu despre acest lucru e vorba aci, ci e vorba despre posibilitatea sesizării apariției noului, despre capacitatea gîndirii acestei apariții în genere și despre nimic altceva. Însă tocmai posibilitatea inteligibilității apariției noului își află punctul de reazem în aprehensiunea, în conceperea începutului ca fiind principiu, ceea ce implică cu necesitate transpunerea tezei începutului de pe planul empiric-real, de pe planul ființei în fapt, pe planul conceptului.

Oare prin această transpunere n-am prelua ca atare și categoria de început absolut? Aceasta e o întrebare legitimă care

își cere răspunsul. E drept că orice început, întrucît nu e doar un pseudo-început, are calitatea de a inaugura ceva absolut nou (adică într-adevăr nou) și, prin urmare, are calitatea de a fi relativ la acel nou pe care-l inaugurează (dar în nici un caz altfel) început absolut, respectiv început veritabil. E limpede, prin urmare, că ideea de început absolut, respectiv de veritabil început, e într-o legătură indisolubilă cu ideea de absolut nou, respectiv într-adevăr nou. Deci, de îndată ce înlăturăm tot ceea ce pare doar a fi nou, adică ceea ce ține doar de un anumit fel de a fi sau de un alt fel de a fi al noului, obținem ideea de nou în puritatea ei și totodată realizăm că însăși posibilitatea aprehensiunii apariției noului impune conceperea ideii începutului veritabil, adică a ideii începutului în puritatea sa; prin urmare, impune conceptul de început prin caracterul său de a fi unul și indivizibil, drept unică modalitate de re-producere adecvată a ceea ce e veritabil început în orice început. De aceea nici un veritabil început cuprins în orice început, oricîte vor fi ele, nu este absolut, din simplul motiv că nu există un unic început veritabil, ci tot atîtea cîte începuturi reale sînt; pe cînd conceptul de început, avînd tocmai această calitate de a nu fi multiplu ci unul, putem să-l socotim început absolut, oglindind deci latura absolută în orice început relativ, din simplul motiv că în acest caz gîndim începutul însuși, începutul ca atare, și nu un anume început sau altul în ceea ce au anumit.

Propriu-zis, caracterul de absolut, pe care îl putem atribui în acest context începutului, nu este decît calitatea pe care o dobîndește ideea de început prin expulzarea dinlăuntrul ei a oricărei urme de multiplicitate și, totodată, prin reținerea înlăuntrul ei exclusiv a caracterului ei unitar ca determinația ei fundamentală, ca unica expresie posibilă a naturii ei autentice. Dacă însă are loc procesul de hipostaziere și fetișizare — ceea ce se întîmplă în logica hegeliană — atunci conceptul de început dobîndește valență ontică, iar caracterul de absolut ce-i revine începutului nu se mai referă la natura sau la funcția sa logic-gnoseologică, ci este transferat asupra realului. În aceste condiții caracterul unitar al ideii de început, expresie autentică a ideii de început, fiind transpus însă asupra începutului real îi preschimbă deodată parcă înfățișarea acestuia. Începutul real își pierde caracterul multiplicității și diversității, devenind act unic și absolut de instaurare absolută a realului însuși, cu totalitate.

Așa este prezentat începutul în logica hegeliană. Prin urmare în logica lui Hegel nu este redat decît sub formă speculativă începutul, formă sub care însă este descoperit și înfățișat, de către Hegel, conceptul de început, momentul inițial al oricărei expuneri a dialecticii la nivelul conceptului, la nivelul rațiunii cugetătoare. Această descoperire ține de însăși textura dialecticii și ca atare constituie o valoare de fond în Logica hegeliană.

Problema care ni se impune este însă desontologizarea conceptului de început, dezontologizare care singură permite evidențierea și elaborarea funcției logico-gnoseologice a conceptului de început, distincția lui de începutul real și atribuirea caracterului de a fi absolut conceptului de început ca re-producere a veritabilului început real în orice început, ceea ce elimină definitiv tocmai pseudo-funcția conceptului de început, pseudo-funcția sa de producere absolută a realului, care real de altfel, chiar prin aceasta, s-ar preschimba și el ineluctabil într-o simplă hipostază a absolutului — ceea ce e, de altfel, o „mostră" clasică a speculativului.

În concluzie la cele expuse am vrea să accentuăm unele trăsături ale teoriei reflectării, ținînd seama de specificul problemei începutului. Se impune, în primul rînd, necesitatea explicării funcției reflectorii a conceptului de început. Pentru realizarea acestei sarcini e necesară înțelegerea materialistă a naturii subiectului ontic, care este cel prin acțiunea căruia se inaugurează real orice început. Înțelegerea materialistă a naturii subiectului presupune revelarea muncii reale drept subiect real în raport cu produsul acestei munci. În acest fel apare clară explicația materialistă a aparatului nostru conceptual destinat să reflecte începutul veritabil prin conceptul de început. Raportul dintre potențialitatea originară și realizarea ei faptică e oglindită de către raportul dintre intențională-tatea elementară și înfăptuirea ei prin obiectivare sub forma, adică sub expresia ființării ei în fapt. În sfîrșit se impune cu necesitate criteriul de verificare al adecvării dialecticii gîndirii la dialectica realului. Acest criteriu este : practica social-istorică, activitate, atît subiectivă cît și obiectivă, unire nemijlocită a gîndului și a lucrului, căci la început a fost faptul din care au luat naștere și cuvîntul și gîndul și înțelesul gîndului.

III

OBIECTIVITATEA CA ÎNTRUCHIPARE A ABSOLUTULUI

În continuare, intenționăm să expunem succint sensul exact al expresiei „începutul absolut al absolutului", evidențiind, și în acest caz, cum înțelegerea diferită dată termenului de „început absolut" atrage după sine în mod necesar o înțelegere tot atît de diferită, de distinctă, a categoriei de absolut care, luată într-un anumit sens, s-a dovedit a fi unul dintre „copiii preferați" ai filozofiei idealiste.

Într-adevăr, dacă noi concepem începutul absolut nu sub aspect logico-gnoseologic, ci sub aspect ontic, atunci, începutul fiind absolut, ceea ce el produce va fi de asemenea tot absolut; adică începutul fiind absolut, el nu poate fi decît început al absolutului, act de instaurare al absolutului însuși. Trecerea de la potențialitate la act este — în aceste împrejurări — și ea trecere a absolutului însuși de la potențialitate la act; iar, drept urmare, ceea ce dobîndește ființare în fapt, respectiv actualitate, nu poate fi altceva decît absolutul însuși. Formele ființării în fapt sînt evident multiple ca, de pildă, ființa în fapt, existența, cunoașterea în raport cu ideea, enumerînd doar cîteva dintre ele. Ceea ce însă le este comun acestora — ca și de altfel tuturor celorlaltor forme de ființare în fapt — constă în aceea că ele toate, absolut toate, iau naștere în urma ieșirii din sine și a obiectivării, deci a instaurării în fapt a absolutului.

Absolutul ca subiect, deci prin natura sa de concept, dîndu-și sau conferindu-și astfel obiectivitate, își creează, totodată, premisa de a se contempla drept obiect în acest mod — și numai în el — de a se recunoaște tot pe sine sub această

formă. Dar actul de recunoaștere de sine a absolutului — act condiționat neapărat de faptul de a se avea pe sine în față — întrucît e exclusiv recunoaștere de sine înseamnă în fond părăsirea obiectivității — misiunea ei fiind acum îndeplinită, — și revenire a absolutului la sine. Deci, obiectivitatea e destinată să fie trecătoare, să fie simplu mijloc, e drept necesar dar trecător, tocmai pentru că e exclusiv mijloc al întruchipării absolutului pentru ca astfel el să se poată recunoaște. În acest context însă, însăși înfățișarea în forma obiectivității a absolutului dă naștere unei situații, măcar aparent, paradoxale: faptul de a fi sub forma obiectivității, simplu mijloc, conferă absolutului însuși caracter relativ, de unde și necesitatea de necontenită depășire a înfățișării sale sub forma obiectivității. (Adică necesitatea de a-l suprima sub această formă, suprimîndu-i caracterul relativ. Și totuși, așa suprimat cum este — și necesitatea de a-l conserva, conservîndu-i caracterul relativ, căci dacă absolutul sub forma obiectivității nu s-ar putea păstra — evident împreună cu caracterul său relativ — însăși posibilitatea lui de a fi fost vreodată ar fi anihilată — printr-un fel de amnezie absolută — și în acest fel e ca și cum el nici măcar n-ar fi fost vreodată.)

Această neîntreruptă petrecere a obiectivității datorită caracterului ei relativ, dar nu simpla ei anihilare, ci depășirea ce caracterizează această petrecere, exprimă caracterul de neîntreruptă mișcare — și nu doar de mișcare — ci de „pre-schimbare" caracteristică dialecticii în genere. Fiind însă vorba de preschimbare, de năzuința de lepădare a unei forme a obiectivității spre a ajunge la alta mai adecvată redării sub acest aspect a absolutului, chiar prin acest fapt este pusă în evidență ideea de dezvoltare, ideea de propășire, de progres.

Din întreaga această analiză reiese că necontenita preschimbare a formelor obiectivității își găsește explicația în faptul că obiectivitatea raportată la subiect — și anume înțeleasă ca formă de exteriorizare a acestuia — se dovedește a fi un simplu mijloc și nicidecum un scop în sine. De aci decurge nemijlocit că întotdeauna țelul obiectivității este dincolo de ea, dar și că niciodată ea nu poate să dispară, căci în afara exteriorizării sale subiectul lipsit de orice acționare și-ar pierde și el rațiunea sa de existență. Soluția este necontenita preschimbare a formelor obiectivității, deci a caracterului relativ al fiecărei forme a obiectivității în parte. Fiecare dintre aceste

forme ale obiectivității este o realizare relativă, nu însă realizarea absolută a naturii subiectului și, totodată, fiecare dintre aceste forme constituie o etapă în mersul ascendent de împlinire a naturii subiectului potrivit rostului său. Ideea de subiect în necontenita lui creștere și împlinire reprezintă presupoziția de bază a perpetuei petreceri și înnoiri a formelor obiectivității — petrecere și înnoire ce constituie însăși expresia existenței propriu-zise, a existenței în fapt a naturii subiectului. Prin urmare, conceptul sub forma ideii de subiect (fiind expresie a actului autentic de geneză) implică ideea de obiectivare a subiectului, de realizare a naturii lui obiective, ca expresie de asemenea autentică a dezvoltării sale pe plan ontic. Deci pentru aprehensiunea actului de geneză ca atare (adică pentru cuprinderea de către intelect a actului de geneză) de dezvoltare ca atare a subiectului se impune atît trecerea de la diversele începuturi empirice la conceptul de început, cît și trecerea de la diversele existențe empirice la conceptul de obiectivitate. Geneza și dezvoltarea nu pot fi prinse doar cu văzul sau auzul, ci ele, potrivit naturii lor autentice, originare, sînt cuprinse de gîndire prin concept (și prin desfășurarea acestuia în judecată și silogism). În acest context, geneza și dezvoltarea, sesizate fiind potrivit firii și rostului lor numai prin pătrunderea în zona de dincolo de empiric, de sensibil, prin pura inteligibilitate, nu mai apare atît de stranie nașterea unei ontologii a inteligibilului, a unei interpretări ontice a acestor abstracții. Oare nu tocmai această ordine de la concept la fapt — condiție „sine qua non" a inteligibilității apariției, mișcării și dezvoltării — a prilejuit în anumite condiții istorice, iluzia speculativă, iluzia generării faptului de către concept, iluzia existenței faptului doar ca o întruchipare a conceptului și a dezvoltării sale ca manifestare a forței lui infinite?

Problema ce se ridică e de aceea tocmai explicația funcției logico-gnoseologice a conceptului, adică explicația caracterului său reflectoriu. Se impune, așadar, înțelegerea și explicarea materialistă a apariției conceptului, ceea ce reprezintă reflexul faptului, că la nivel uman, trebuințele nu mai sînt satisfăcute doar nemijlocit, spontan, ci prin intermediul uneltei, deci mijlocit. Unealta constituie legătura reală, efectivă între subiectiv și obiectiv. Cunoașterea astfel înfăptuită, depășind diversele forme de obiectivitate, și pătrunzînd înlăuntrul obiec-

tului pînă în zona sa primară, elementară sesizează retrospectiv în necesitatea ei derivarea, decurgerea formelor de obiectivitate unele din altele, reconstituind astfel prin dialectica proprie lui obiectul ca întreg. Dar sesizarea acestei necesități înseamnă a concepe; iar punctul de plecare în care se originează conceperea și-și află rațiunea sa este conceptul. De aceea conceperea, adică aprehensiunea prin concept, este reflectarea, re-producerea prin actul subiectului cunoscător, al acțiunii reale a subiectului ontic. Subiectul cunoscător, prin dialectica sa de ordin categorial, reflectă subiectul ontic, ca principiu dinamic al procesului dialectic real. Iată înțelegerea și explicația conceptului care singură este în stare să-i mențină intactă funcția logico-gnoseologică, înlăturînd „capcana" iluziei speculative.

Dacă ne întrebăm, în continuare, ce înseamnă o redare cît mai adecvat-posibilă a absolutului prin concept, autentica sa întruchipare, de îndată ne dăm seama că răspunsul depinde cu totul de sensul pe care îl dăm termenului de absolut. Dacă prin absolut înțelegem atît punctul de vedere inițial, cît și punctul de vedere final al desăvîrșirii depline — deci dacă înțelegem ca fiind datorită lui impulsul constant de înfăptuire a unei unice misiuni pe care tot ceea ce există o are de îndeplinit, pentru ca prin aceasta să-și întemeieze și să-și justifice; nu numai dreptul la existență, ci însăși existența sa, încadrîndu-se tocmai pentru a-și realiza propria menire și deci existența în lanțul de întruchipări ale absolutului și fiind astfel, ca fiecare dintre cele existente o etapă, un pas, o treaptă în parcurgerea drumului spre absolut, atunci, evident, în toată această mișcare de ansamblu rămîne un punct fix, absolutul, în jurul căruia totul se rotește. Dar rotirea în jurul absolutului nu poate fi altceva decît fie, pe de o parte, act de imitație, de „mimesis", realizat de făptura imperfectă, act de mimesis din ce în ce mai închegat prin necontenita sa revenire. (Astfel, oglindirea perfectului în imperfect se apropie de desăvîrșire, de punctul de coincidență dintre perfect și imperfect, de punctul suprem în care se relevă parcă deodată prin actul de intuire pură făptura absolutului însuși); fie, pe de altă parte, luînd lucrurile nu drept act de cunoaștere și de recunoaștere a perfectului de către imperfect, ci drept act de constituire ontică a perfectului însuși în și prin lupta sa de căutare și dobîndire de sine înlăuntrul întruchipării

sale relative (interpretată de data aceasta ontic și ea), întruchipare de care el însă niciodată nu se mai poate despărți, atunci, evident, nu mai poate fi vorba doar despre ceea ce se rotește în jurul absolutului, în jurul conceptului ca arhetip ideal, ci actul de rotire, autogeneza conceptului, devine el însuși absolutul. Acest act este făptura sa, iar ea este numai săvîrșirea desăvîrșită a acestui act. Deci, luînd ființă din și prin el însuși sub forma întruchipării sale absolute, conceptul are ființă pentru că este — și numai pentru că este — producere de sine. Ultima alternativă constituie specificul viziunii hegeliene despre concept sau despre absolut, în fond specificul viziunii despre ontologia genezei sale, căci singură „geneza absolută a absolutului" poate exprima caracterul dialectic al absolutului, autodezvoltarea sa, fără de care însuși conceptul de absolut ar deveni caduc în metafizica lui Hegel. Exprimînd pe scurt această viziune despre absolut, noi am putea-o reda, în esența ei prin postulatul dialectizării absolutului, adică prin necesitatea conceperii „constructiviste" a conceptului de absolut, sau altfel spus, prin necesitatea conceperii absolutului conform dialecticii sale proprii prin care abia își dobîndește el veritabila sa ființă. Astfel, constituirea absolutului — și numai ea — poate să confere atît întemeierea existenței, cît și justificarea cunoștinței despre sine însuși, a conceptului.

Ceea ce se poate observa cu acest prilej e îndeosebi faptul că absolutul nu mai e considerat ca un dat străin și exterior nouă, ca ceva ce pur și simplu este altceva de dincolo de noi, deci, ca ceva despre a cărui prezență nu ne mai rămîne decît să luăm cu evlavie act, și aceasta doar dacă el binevoiește să ni se releve. Dar prin aceasta tocmai despărțirea radicală dintre absolut și făpturile, care abia dacă-i întrezăresc umbra, este suprimată. Absolutul își pierde transcendența, fiind înțeles ca imanent existenței. El nu mai conferă din afară, prin decrete, rost existenței, ci este sensul ei lăuntric, iar Hegel îl înțelege tocmai așa. Dualismul cedează locul său monismului; iar valoarea de cunoaștere își transferă și ea fundamentarea și deci centrul de greutate. Criteriul subiectiv al cunoașterii, ancorat în sine și referit doar la sine, cedează locul său criteriului obiectiv ancorat în sensul realului, de unde se originează. Sau făcînd un pas înainte pe linia radicalizării monismului, observăm procesul de confluență ce tinde tot mai mult spre realizarea identificării dintre verb (= înțe-

lesul realului) și sensul realului însuși. E antica idee de Logos care trece pe primul plan: realul și raționalul își realizează atît unul cît și altul natura prin coincidența lor, actul lor de identificare fiind bazat, în ultimă instanță, pe consubstanțialitatea rațiunii de cunoaștere a realului și a rațiunii sale de existență.

Ideea de sens — respectiv conceptul în puritatea sa elementară — își subordonează, prin urmare, atît ideea rațiunii de cunoaștere a realului, cît și ideea rațiunii sale de existență. Propriu-zis aceste două idei nu mai sînt decît exclusiv moduri diverse de manifestare ale aceleiași idei de sens în unitatea ei. Astfel se înfăptuiește în esență identificarea lor. Dar prin această idee de sens, pe de o parte, se trece oarecum dincolo de subiectiv și obiectiv în accepția comună a cuvîntului, iar, pe de alta — tocmai pentru că e vorba de sens — se impune existența unei anume ordini exclusiv în vederea manifestării explicite a naturii sensului, prin urmare a genezei, desfășurării și împlinirii lui. Expresia realizării desăvîrșite, a unificării acestor două postulate elementare și de aceea fundamentale se manifestă la Hegel drept înțelegere a sensului ca spirit. Se manifestă, prin urmare, prin ideea de sens, o lepădare de subiectivitate, o părăsire a criteriului strict subiectiv în aprecierea valorii cunoașterii și, deci, o ancorare în obiectiv. Că întreg acest proces s-a realizat pe linia unei interpretări idealiste, ca o ontologie de abstracții, am relevat deja. Dar, totodată, trebuie scos în evidență și faptul că chiar înlăuntrul acestui idealism, evident, obiectiv, caracterul său obiectiv reprezintă o adeziune la obiect, confluența cunoașterii cu obiectul, iar în acest fel ontologia de abstracții poate constitui o premisă în vederea elaborării unei epistemologii materialiste a abstracției. Acesta e momentul caracterizat plastic de Lenin drept „ajun al materialismului". Înțelegerea spiritului drept sens, iar a sensului drept unitate dintre logic și ontic, dintre rațional și real, „prefigurează" ideea de practică în sensul înfăptuirii reale și nu doar ideale a cunoașterii și a recunoașterii realului ca raționalul în fapt și nu doar ca o normă de dincolo de puterile noastre. Socotim că în acest sens practica își dovedește rădăcina sa de categorie filozofică, de „Logos", ca sinteză a cuvîntului gîndului și lucrului, prin care abia, noi devenim conștiința de sine a materiei — a infinitei ei potențialități ce își dă necontenit sieși ființă în fapt.

În acest fel își croiește drumul, evident, în cadrul idealismului ideea de spirit obiectiv (de „*conceptus objectivus*"), spirit care are existență de sine stătătoare dincolo de lumea factuală obișnuită și în raport cu care cunoașterea omenească, la rîndul ei e doar luare de cunoștință despre el și astfel despre sine, adică despre propria ei natură. În concepția lui Hegel acest fapt se evidențiază clar prin înlăturarea oricărei posibilități de sciziune a monismului. Aceeași cunoaștere omenească nu este — interpretată în viziunea hegeliană — decît un moment, o hipostază a spiritului obiectiv, deoarece spiritul, întrucît reprezintă sensul rațional și temeiul real în identitatea, în consubstanțialitatea lor, e obiectiv și nu poate fi decît obiectiv evident, în concepția specială a termenului de obiectiv, ca ținînd de natura sensului.

Întreaga analiză anterioară evidențiază conexiunea necesară a perspectivei dialectice în explicația lucrurilor cu trecerea de la transcendent la imanent, de la gnoseologia subiectivistă și în esență agnostică — tocmai datorită existenței a ceva principial transcendent — la ontologia realistă în care actul de cunoaștere nu mai e doar cunoaștere a ceva de către cu totul altceva, ci este, și nici nu poate fi decît cunoaștere de sine, autocunoaștere a spiritului. Prin urmare, astfel se realizează trecerea de la dualism la monism și, odată cu ea, înfăptuirea obiectivității depline a tot ceea ce are înțeles (realul) și, de asemenea, a tot ceea ce este înțeles, este conceput (rationalul). În ultima analiză, deci, se îndeplinește pătrunderea pînă la rădăcină, pînă la obîrșia obiectivității, atingîndu-se zona elementară a sensului și totodată a înțelegerii tot atît de elementare și de primare a sa drept forța, nucleul, celula germinativă a tot ce este. Dar tocmai acesta este conceptul în logica hegeliană.

IV

OBIECTIVITATEA-CONCEPT

De primă importanță, în această ordine de idei, este o cît mai atentă lămurire a sensului termenului de obiectivitate și a implicațiilor sale. El este înțeles de Hegel ca exprimînd efectul ieșirii spiritului sau a ideii din sine prin trecerea de la subiectul pur, în nemijlocita sa ființare, la fapta sa, la înfăptuirea prin sine a destinației sale, sub forma ființei sale în fapt, sub forma realizării naturii sale lăuntrice. În această interpretare, obiectivitatea — în fond, obiectivarea subiectului pur — nu înseamnă, și nici nu poate însemna, decît momentul necesar autocontemplării sale. Ea este tot subiectul, care însă generează sub formă de obiect materia necesară cunoașterii de sine. Trecerea de la ființă la ființă-în-fapt (precum și toate trecerile analoge din logica hegeliană) nu îi conferă obiectivității decît rolul de simplu obiect necesar — însă de obiect absolut necesar — subiectului pentru a-și adeveri și a-și recunoaște, totodată, propria sa natură. De aceea, în această interpretare, obiectivitatea nu poate însemna existență independentă; ea nu poate însemna ceea ce este — și anume prin sine —, și ea e cu totul dependentă de subiect, de năzuința sa de a lua cunoștință de sine. Obiectivitatea, în acest context, este doar ceva de care nu se poate face abstracție și care își impune ființa doar în acest chip. Ea nu există prin aceea că e un dat tot atît de nemijlocit și originar ca și subiectul însuși, întrucît subiectul pur — în absolută puritate — nu îngăduie și nici nu poate îngădui nici măcar celei mai infime părți a lui de a avea dintru început alt caracter decît el, respectiv caracter de obiect. De aceea,

existența obiectivității este tolerată doar. Obiectivitatea nu este deci definită prin ea însăși, ci e concepută exclusiv ca o privație de propria sa puritate înfăptuită tot de subiectul pur. În această perspectivă asupra obiectivității, noi nu putem obține definirea obiectivității, ci numai postularea necesității ei prin referință și în funcție de structura și natura subiectului însuși. Obiectivitatea nu e decît proprietatea necesară conceperii de sine a subiectului, și ca atare — asertată fiind primordialitatea subiectului — ea nu poate fi decît o entitate derivată atît logic cît și ontic. Conceperea ei este în funcție de conceperea subiectului; iar existența ei își află unicul ei temei în existența subiectului. Neputînd nici exista și neputînd fi nici concepută în afara subiectului, și neavînd, drept urmare, caracter de sine stătător, obiectivitatea nu poate poseda vreun caracter propriu doar ei, vreun caracter care să-i revină astfel încît el să aibă drept de existență independent și în afara subiectului.

Obiectivitatea, în aceste condiții riguros determinate, încetează de a mai fi înțeleasă drept o însușire naturală a lucrurilor real-existente, preschimbîndu-se parcă într-o altă hipostază a subiectului. Însă ea nu e doar o altă înfățișare a subiectului, ci este subiectul însuși sub altă înfățișare, sub cealaltă formă a sa. Dar fiind în fond tot subiectul însuși, obiectivitatea urmează să-i împărtășească și ea natura și soarta. După cum subiectul nu mai e, în viziunea hegeliană, un anume subiect real al unui anume proces real, ci este subiectul însuși, subiectul ca atare în unicitatea lui, deci, subiectul absolut, tot așa obiectivitatea nu mai e nici ea simplă însușire, simplă proprietate a unor lucruri, ci obiectivitatea ca atare, în unicitatea ei, adică ea este natura obiectivă a subiectului însuși sau „obiectivitatea-subiect". În acest sens, obiectivitatea este și ea absolută. Privind deci lucrurile așa cum ele se prezintă într-adevăr în interpretarea hegeliană, putem consemna faptul că obiectivitatea — ca mod de manifestare a subiectului care este conceptul prin excelență — este și ea tot de ordinul conceptului. Ea este, nu obiectivitatea propriu-zisă, ci conceptul sub forma obiectivității, adică „obiectivitatea-concept" sau conceptul devenit obiectiv. Odată cu aceasta însă, jocul de substituții ilicite dintre conceptul de început (respectiv „începutul absolut") și începutul veritabil (respectiv „real") observat de noi anterior se repetă. Ca și în cazul substituției

ilicite a conceptului de început (respectiv de „început absolut") în locul începutului veritabil (respectiv „real"), tot așa avem aici substituția ilicită a obiectivității-concept în locul obiectivității veritabile, respectiv reale, obiectivitate ce revine drept o calitate a fiecărui lucru real în parte.

Pornind de aici, nu este dificil a realiza că, precum înțelegerea — aprehensiunea rațională — a veritabilului început nu poate fi efectuată în afară de, ci numai în și prin conceptul de început, tot așa aprehensiunea rațională a veritabilei obiectivități — a proprietății lucrurilor de a fi obiective — nu poate nici ea fi cuprinsă în rețeaua rațiunii decît prin obiectivitatea-concept. Abia conceptul de început reprezintă înțelegerea veritabilului început în orice început; iar conceptul, gîndul obiectivității — adică obiectivitatea-concept, adică obiectivitatea nu doar constatată ci concepută — la rîndul său, este și el singurul mijloc care ne deschide accesul spre veritabila aprehensiune a obiectivității, permițîndu-ne să o recunoaștem clar și distinct în acea proprietate a oricărui obiect prin care el este acceptat drept obiect. Și încheind comparația noastră, după cum interpretarea ontologică a conceptului de început (respectiv de început absolut) are drept urmare dispariția sau anihilarea multitudinii empirice de începuturi reale în favoarea unui act unic și de aceea absolut de instaurare a realului, începutul absolut al acestuia (adică al absolutului), tot așa interpretarea ontologică a obiectivității-concept are și ea drept urmare, dacă nu direct, cel puțin indirect, același proces de reducție.

Dacă multiplicitatea existențelor reale, obiective, nu este suprimată dintru început, ele sînt totuși interpretate în „știința logicii" doar ca diverse înfățișări pe care conceptul sub forma obiectivității și le ia de-a lungul drumului pe care spiritul este sortit să-l parcurgă întru desăvîrșirea sa deplină. În consecință, deși întruchipările obiectivității sînt multiple, obiectivitatea însăși, obiectivitatea-concept — singura rădăcină a acestor întruchipări ale ei — se bucură ca și conceptul începutului, de caracterul unicității, caracter ce-i revine conceptului în genere, iar consemnarea multiplicității de întruchipări (respectiv de obiectivări) nu este decît consecința directă a identificării speculative a empiricului cu conceptul sub forma obiectivității. Nu reala diversitate, veritabila multiplicitate, pluralismul funciar al existentelor empirice

este pe primul plan aici, ci primă e multiplicitatea ca atare, respectiv determinația de ordin categorial a empiricului și el luat ca atare, a categoriei de empiric prin urmare. Deci, nu pentru că sînt multiple diversele existente sînt empirice, ci pentru că empiricul și anume empiricul ca atare dă naștere, prin propria sa natură de empiric, multiplicității, sînt ele multiple. Ele sînt multiple întrucît categoria de empiric prin intermediul multiplicității ca atare, a categoriei de multiplicitate, le justifică propria lor multiplicitate. Fenomenul de hipostaziere și fetișizare se manifestă, deci, în formă clasică și în acest caz.

Înlăuntrul acestui proces de fetișizare se înfăptuiește însă nemijlocit și cu totul firesc prinderea și absorbția categoriei de obiectivitate în textura absolutului. Abstracția primă, ființarea pură, e actul prim, actul inițial, întrucît dincolo de el nimic nu mai poate fi, căci el este „a fi"; și nici dincolo de el nu poate fi încă nimic altceva, întrucît acest altceva ar fi ceva în plus față de simplul „a fi". El ar fi ceva ce abia urmează să ia naștere din el. De aceea abstracția primă — exprimată prin „a fi" în puritatea sa elementară, abstracție dincolo de care nimic nu poate fi încă, iar dincoace de care nimic altceva nu este încă, — este, tocmai prin acest fapt, început pur, început absolut. Dar „a fi" este cuprins în tot ceea ce este, întrucît nimic din ceea ce este nu poate fi privat de faptul de a fi. În plus, simplul fapt de a fi — acest simplu fapt și numai el — luat în puritatea sa absolută nu poate nici fi și nu poate nici exprima — evident dacă e vorba ca el să fie sau să exprime în genere ceva — decît începutul însuși, actul absolut de geneză, a ceea ce deja este, adică există. De aceea, ceea ce este, din moment ce a dobîndit existența, este mai mult decît simplul a fi. El este deci un anume fel de a fi; ceea ce este e prin urmare o anumită ființare, adică o stare de fapt, care odată apărută, își impune și își menține ferm — tocmai pentru că este ceva anumit — propria sa existență. Totodată, însă, după cum am văzut, ceea ce este nu poate fi lipsit nici măcar o singură clipă de simplul, originarul fapt de a fi, fără a înceta chiar prin aceasta pur și simplu de a mai exista. În ceea ce este se vestește necontenit un nou început; dar acest nou început încă nu este în deplinul înțeles al acestui cuvînt, căci de îndată ce el este, el a și rodit, și-a dat măsura puterii sale, preschimbîndu-se

astfel în ceea ce este, în starea de fapt al cărei principiu el era tocmai prin natura lui de simplu început destinat a fi. Deci „faptul de a fi" și „ceea ce este" coincid permanent: „faptul de a fi" n-are sau nu dobîndește existență veritabilă decît înlăuntrul „a ceea ce este", iar „ceea ce este" nu are nici rațiune de concepere și nici rațiune de a fi decît dacă e întemeiat prin actul care-l generează, care-i dă ființa și i-o susține prin necontenitul său efort de creație. Creația este contopită în una cu actul pur de creație.

Actul pur de creație, început absolut a tot și a toate, este în unitate congenitală cu unica — și de aceea absoluta — sa destinație, pe care, înfăptuindu-se pe sine, o înfăptuiește. Această înfăptuire — și numai ea — e actul de naștere al autenticei sale existențe. De aceea actul pur de creație reprezentînd unicul început veritabil, deci începutul absolut însuși, creația sa, autentica sa existență este și ea, chiar prin acest fapt, unica și absoluta existență, existența ca atare, în afara căreia, evident, nimic nu mai poate avea în nici un fel drept la atribuirea caracterului existențial, deci la existență. Prin urmare, categoria de existență, existența absolută, reprezintă, în fond, singura, unica posibilitate atît de a concepe existența în fapt a absolutului cît și, ontologic vorbind, de a fi ea însăși această existență. Astfel, în perspectivă ontologică, începutul absolut — instaurarea actului de creație — este începutul real al absolutului de aceea, și el, tot atît de real ca și propriul său început. Începutul absolut este realul început absolut al realului absolut, adică al absolutului devenit realitate. Deci, „începutul absolut al absolutului" — firește conceput strict ontologic în „Știința Logicii" — redă el singur sensul originar riguros realist al conceptului în doctrina idealist-obiectivă a lui Hegel, ceea ce noi am căutat să înfățișăm prin obiectivitatea-concept. Pentru a evidenția cît mai explicit problematica schițată, și mai ales pentru a determina cît mai riguros natura și funcția conceptului de obiectivitate în raport cu conceptul în accepția sa hegeliană, vom aborda în următorul capitol problema corelației dintre subiect—început—obiectivitate.

V

RAPORTUL SUBIECT –ÎNCEPUT–OBIECTIVITATE

Întreagă această analiză ne-a dus pînă la presupoziția de bază a naturii conceptului, și anume la înțelegerea caracterului de subiect, care îi revine lui prin excelență. Odată cu ideea de subiect și, dependentă cu totul de ea, apare ideea de început — și anume ideea de veritabil început — drept reproducere a actului de manifestare a subiectului în puritatea sa, adică drept reproducere a acelui act, prin care subiectul își dezvăluie necontenit întreaga sa natură în și prin unitatea indivizibilă a acestui act. Dar împreună cu ideea de veritabil început apare cu necesitate și ideea de obiectivitate, adică imaginea ideală a naturii subiectului acum înfăptuită însă — și anume, prin acțiunea sa proprie tot de către subiect. Astfel subiectul e cel ce-și conferă existență, luînd pe această bază act despre sine. Posibilitatea de a concepe obiectivitatea implică, prin urmare, în mod necesar existența a ceva, respectiv existența subiectului, despre care el — respectiv tot subiectul — să poată lua act. Într-adevăr, dacă „per absurdum" am face abstracție de posibilitatea subiectului de a concepe obiectivitatea, atunci ar trebui să renunțăm și la posibilitatea lui de a se concepe pe sine. Dar în atare condiții însăși ideea de subiect, constituirea ei în ordinea cunoașterii, și-ar pierde sensul; sau dacă ar fi totuși menținută s-ar dovedi a fi un cuvînt lipsit de sens. Prin urmare, dacă subiectul ar fi lipsit de posibilitatea manifestării și a realizării sale sub formă obiectivă (= obiectivitatea-subiect), și deci și de atributul existenței, el ar fi lipsit, drept urmare a acestui fapt, și de posibilitatea realizării ulterioare a recunoașterii de sine în

și prin obiect (prin obiectivitatea-concept), adică el fiind privat de posibilitatea manifestării sale sub aspect obiectiv, ar fi lipsit de însăși acea posibilitate a sa prin care să poată dobîndi vreodată cunoștință despre sine.

În acest fel am ajuns la „tripticul": subiect—început—obiectivitate. Dar în decursul analizei logico-gnoseologice anterior efectuate, n-a fost vorba nici de multiplicitate și nici de diversitate. Nu asupra multiplicității empirice a diverșilor subiecți a fost concentrat, în acest caz, actul cunoașterii supus de noi analizei, ci asupra subiectului ca și asupra începutului și a obiectivității, deci, nu asupra multiplicității sau a diversității proprie caracterului lor empiric ne-am îndreptat noi investigația. Nu perceperea, fie a unui anumit subiect sau al altuia, fie a unui anume început sau al altuia, fie a unei stări de fapt obiective sau a alteia, ne poate oferi acea modalitate a cunoașterii, acea formă de cunoaștere, menită să ne redea fie imaginea autentică a veritabilei naturi a subiectului, fie a funcției sale de principiu dinamic, de început al obiectivării sale, fie imaginea, de asemenea autentică, a ființării sale în fapt sub forma obiectivității, prin urmare, imaginea veritabilei sale existențe.

Într-adevăr, pentru a putea cuprinde cu mintea natura veritabilă a subiectului trebuie să avem posibilitatea de a reproduce pe planul gîndirii natura sa generică, prin urmare, caracterul său originar de inepuizabil impuls, de obîrșie și izvor de nesecat a întregii sale desfășurări: subiectul e singura sursă, e unicul principiu al propriei sale desfășurări, e unicul temei al propriei sale înfăptuiri. De aceea pentru conceperea acestui lucru nimic din afara subiectului, deci, exterior lui, nu ne poate fi de ajutor. Propria lui natură noi nu o putem concepe decît sesizînd ce-i revine subiectului, întrucît e subiect și nu altceva: deci, sesizînd subiectul ca subiect, adică subiectul ca atare — ceea ce revine la a spune că veritabila natură a subiectului real nu poate fi cuprinsă cu mintea decît prin ideea, prin conceptul de subiect. La fel se prezintă lucrurile și în ceea ce privește începutul sau obiectivitatea, căci începutul e începutul subiectului, adică subiectul însuși înțeles ca principiu dinamic; iar obiectivitatea, la rîndul ei, e tot subiectul însă sub forma sa obiectivă, adică obiectivat. Deci, începutul și obiectivitatea, nefiind primul decît modul de a se manifesta, iar a doua nefiind decît modul de a se fi realizat prin propria sa manifestare a subiectului, e cu totul firesc ca veri-

tabila natură a subiectului nefiind accesibilă cunoașterii decît sub formă de concept, tot sub formă de concept să fie accesibilă și aprehensiunea manifestării subiectului, precum și aprehensiunea realizării sale în fapt, deci, aprehensiunea începutului său și a obiectivității sale proprii.

Dacă însă s-ar admite totuși că lucrurile nu ar sta așa, atunci ar trebui părăsită, în primul rînd, ideea de început veritabil, rămînînd doar simpla constatare a unui șir sau a altuia de fenomene, de evenimente, constatare care, atît prin ceea ce e înregistrat anterior cît și prin ceea ce e înregistrat posterior, nu ar putea niciodată să treacă dincolo de respectivul șir, deci dincolo de sfera relativului; iar, în al doilea rînd, ar trebui, de asemenea, părăsită și ideea de obiectivitate înțeleasă drept forma obiectivată a subiectului, rămînînd doar simpla constatare a diverselor lucruri sau evenimente existente în fapt, așezate oarecum în afară de subiect, alături de el, constatare limitată prin însăși natura ei de constatare doar la ceea ce ne e dat în fapt și, ca atare, opacă față de tot ce ar putea să fie străduință, năzuință de împlinire prin propriul efort al naturii sale. Oare cum ar mai putea însă încolți în mintea noastră — abstracție făcînd de creșterea și împlinirea închegată a unei totalități de sine stătătoare — ideea dezvoltării, necum ideea unei explicații a sensului, a țelului ei. Și, mai ales, cum ar putea lua naștere gîndul unei autentice idei despre dezvoltare, dacă ar lipsi pînă și capacitatea intuirii acelui „nisus formativus", a acelei puteri dintru început prin care toate care sînt sînt, deci a aprehensiunii principiului apariției lucrurilor. Sau, spunînd lucrurilor pe nume, cum ar mai putea fi, în genere, vorba despre dialectică în afara ideii de subiect. Am putea oare, în atare condiții, vorbi cu sens despre dialectică? E mai mult decît îndoielnic.

Ideea de subiect se impune deci pe deplin odată cu dialectica. Funcția gnoseologică specifică subiectului se dovedește a fi unica funcție posibilă pentru conceperea și pentru explicarea, și nu doar constatarea, a ceea ce revendică drept la ființă, la existență, prin înfăptuirea vremelnicului — și de aceea a veritabilului său rost. Dar întrucît însăși posibilitatea veritabilei recunoașteri a subiectului se dovedește a fi indestructibil legată de posibilitatea nu de a-i înregistra doar existența empirică, ci de a-l concepe, adică de a-l cuprinde sub formă

de concept, e cu totul firesc ca în afara existenței posibilității de a-l concepe din numele ce denumește subiectul să nu mai rămînă altceva decît un simplu cuvînt, decît simplul înveliș sonor dinlăuntrul căruia a dispărut orice urmă a înțelesului său, viu însă. În paranteză fie spus, atacurile frecvente ale lui Hegel împotriva abstracției, atunci cînd ea este luată în sens peiorativ de el, se referă la această situație; iar atacul său împotriva formalului tot aici își află sursa, evident, dacă ținem seama de acele situații unde identificarea tipic hegeliană a formalului cu abstractul luat în sens peiorativ are loc, ambele nefiind, în atare împrejurări, decît manifestări ale reziduului obținut pentru expulzarea conținutului din exprimabil — și anume abstractul fiind rezultatul obținut în acest mod, iar formalul determinația sa definitorie. De aceea, fără a ține seama de această accepție a formalului din logica hegeliană, este pur și simplu inoperantă fie acceptarea, fie respingerea criticii naturii formalului întreprinsă de Hegel. Acest lucru ar ieși clar în evidență comparînd consecințele ce ar rezulta: a) din întrebuințarea formalului luat în accepția sa hegeliană și b) din întrebuințarea sa dacă e luat în sens cu totul diferit, de pildă, în sensul pe care îl are în cercetările de logică formală propriu-zisă. Evident, în acest caz, ar rezulta, pe de o parte, deprecierea analizei ca atare a formațiilor abstracte, ele fiind socotite doar simplu exercițiu mecanic, dacă luăm drept etalon sensul formalului din logica hegeliană iar, pe de altă parte, ar rezulta deprecierea analizei categoriale, a dialecticii inteligibilului, aceasta fiind socotită drept inutilă speculație, dacă luăm drept etalon sensul formalului specific investigațiilor asupra formei logice ca atare, unde numai descoperirea și elaborarea diverselor tehnici operaționale, precum și a rezultatelor obținute exclusiv în funcție de ele pot prezenta interes. Evident, aceste două serii de consecințe sînt contradictorii între ele. Scopul pentru care ne-am permis să inserăm această observație, este, pe de o parte, dacă nu spre a preveni, cel puțin spre a atrage în măsura posibilului atenția asupra tuturor acelor pseudo-dispute și pseudo-investigații — ambele fiind prin însăși natura lor pseudo, întrucît fundamentul lor e acceptarea pe negîndite a unei ambiguități, a unui simplu echivoc la care se poate preta termenul de „formal"; iar, pe de altă parte, pentru a reliefa sub acest aspect rolul metodologic al ideii de subiect în orice investigație care-și propune

să justifice adecvat valoarea de cunoaștere specifică inteligibilului prin actul ideal de reconstrucție a procesului real — veritabil „Organon" al dialecticii hegeliene.

Într-adevăr, însăși ideea de re-construcție în afara ideii de subiect, adică în afară de, sau abstracție făcînd, de cel ce întreprinde această reconstrucție, își pierde propria ei rațiune de existență, principiul prin care ea ia naștere și a cărui întruchipare ea este. Deci lipsind subiectul, în afara unei simple înregistrări de diverse stări de fapt nu mai rămîne nimic, căci orice explicare a ceea ce este deci orice încercare de a înțelege cum se face că ceea ce este așa cum este și nu altfel, nu este cu putință decît concepînd cum acel ceva își dă sieși făptura sa prin care el este el și nu cu totul altceva — și mai ales că el este cum este și nu altfel. Unicul conținut posibil și de aceea veritabilul conținut al inteligibilului își manifestă în acest mod existența sa autentică, forma sa nemaifiind doar receptacolul exterior al purei factologii străine de natura sa, ci fiind *modalitatea* subiectului și numai această modalitate a lui de a se manifesta în felurite chipuri. Subiectul este deci unicul temei a tot ce ființează prin devenire, și el este de asemenea, prin puterea gîndului ce dezvăluie, iar astfel deslușește natura lucrurilor și veritabila lor rațiune de cunoaștere. Evident, întreagă această suită de idei ne deschide o perspectivă clară de înțelegere a naturii formei logice. Înțeleasă în logica hegeliană ca modalitate de cunoaștere a diverselor laturi, a diverselor etape sau momente în înlănțuirea lor necesară, forma logică e proces, e desfășurare a conținutului, e expresia lui nemijlocită. Înlăuntrul ei se înfăptuiește contopirea a tot ceea ce, menținut în absolută separație, este eterogen. În sfîrșit, prin această contopire forma logică își manifestă veritabila ei ființă de unitate originară în care totul se integrează datorită, se înțelege, existenței principiului de unificare al diverselor ei laturi, al multiplicității determinațiilor ei. Subiectul se dovedește, deci, a fi rădăcina caracterului concret al formei logice înțelese ca reflectare la nivelul inteligibil și, prin inteligibil, al realului drept proces. A vorbi despre concret la nivelul formei logice, la nivelul abstracției, înseamnă, prin urmare, a evidenția doar o consecință — și anume o consecință, e drept, ineluctabilă — a acțiunii subiectului întru desăvîrșirea propriei sale naturi, și nicidecum a descoperi în abstracția gata elaborată — deci „post festum" — con-

cretul care, chipurile, ar umple fie și pînă la refuz acest receptacol destinat parcă să-l primească și să-i ofere pe de-a gata o cît mai grabnică și comodă găzduire.

Două sînt categoriile de abstracții. **Întîi**, sînt acele abstracții care se obțin prin eliminarea din diversele reprezentări a ceea ce nu le e comun, fiind reținut numai acesta. Atari abstracții sînt propriu-zis tot reprezentări, caracterul lor general nedepășind cu nimic sfera empiricului, dacă — potrivit criteriului hegelian — definim cunoștințele de natură empirică drept cunoștințe principial limitate la ceea ce e doar constatabil, deci la constatarea unei anume stări date net delimitată față de alte stări date și ele. Evident că, în această accepție, empirice sînt și formații cu totul abstracte, cum ar fi, de pildă, noțiunea de copac sau mai bine zis reprezentarea generală de copac, de masă, de creion și altele; iar obiectele înregistrate „hic et nunc" de cunoaștere constituie doar o speță a empiricului — și anume, singura speță accesibilă și acceptabilă numai pe baza percepției, a senzorialului. De îndată ce trecem însă cu cunoașterea dincolo de simpla constatare, nu mai catalogăm și ordonăm doar diverse stări fie concomitente, fie în succesiunea lor, ci dezvăluim momentele, etapele unui proces unic — și anume, unic nu atît prin succesiunea etapelor sale, cît îndeosebi prin derivarea lor unele dintr-altele, derivare care, de altfel, le și justifică existența — mai bine zis necesitatea — nu atît prin locul pe care l-ar ocupa în cadrul procesului, ci mai degrabă prin funcția pe care o îndeplinesc în formarea, în constituirea procesului însuși. Aici își află explicația faptul că gnoseologic aceste momente, aceste etape nu sînt și nici nu pot fi adecvat redate de formații destinate a reda o anume stare — ce-și menține îndîrjit identitatea tocmai prin izolarea ei de orice ar fi altceva decît ea — și, prin urmare, și faptul că modul în care ele sînt obținute e ireductibil la modul de obținere a expresiilor adecvate redării stării date. Ele reprezintă formații — e drept tot abstracte — dar formații a căror esență se reduce la funcția pe care o au de îndeplinit și la nimic altceva. Deci ele sînt, conform naturii lor, entități funcționale — sau mai precis formulat — expresii pur funcționale, evident ținînd strict seama de ceea ce ele sînt chemate să exprime. În aceste condiții însă, trecem dincolo de problema stării existente în fapt și a corolatului ei gnoseologic constatarea, căci o expresie pur funcțională

nu poate fi concepută decît tot funcțional. Ea nu poate fi redactată ca un act de stare civilă, consemnînd o stare dată, ci trebuie să fie rezultatul unei construcții intelectuale înlăuntrul căreia abia ea poate lua ființă. Acest lucru reiese clar dacă observăm că o expresie funcțională luată singură, izolată, ruptă de celelalte expresii funcționale, își pierde tocmai caracterul ei funcțional, natura ei proprie dobîndită în și prin dinamica raportării ei reciproce, iar ceea ce ar mai rămîne n-ar mai fi decît o exterioară înregistrare a cu totul altceva decît e ea. Dacă am admite însă și în acest caz posibilitatea simplei înregistrări, s-ar întîmpla tocmai ceea ce trebuie evitat cu orice preț: reducerea expresiei adecvate redării momentelor, etapelor procesului în constituirea lui la expresii adecvate numai redării simplelor stări existente în fapt. Prin urmare, înlocuirea metodei constatative cu metoda constructivă impune cu necesitate elaborarea unei construcții intelectuale de ansamblu capabilă prin decurgerea, prin efectuarea, prin realizarea însăși a acestei construcții, să redea raportarea reciprocă, și mai ales trecerea lor unele într-altele, a momentelor procesului, astfel încît odată cu constituirea lui — dar nu altfel — să sesizăm cum ele iau unele dintr-altele ființă, iar pe măsura în care ele iau ființă, ia ființă procesul însuși. Apoi, expresiile funcționale, nefiind în principiu destinate să redea stări date, nici modul de a le obține nu poate fi același cu modul de a obține cunoștințe, fie ele și abstracte, despre stări. Nu prin simpla eliminare (respectiv înlăturare) a ceea ce nu e comun se obțin ele, căci procesul de înlăturare presupune ceva dat în prealabil asupra căruia se intervine, însă nu cu scopul de a elimina redarea stării însăși, ci exclusiv, spre a dobîndi pentru cunoaștere iarăși ceva constatabil. Evident, de data aceasta acest ceva constatabil va avea determinații de natură generală și nu realizate într-un anume timp și loc precis hotărnicit, lucru care, firește, este corelat cu existența unei anume stări de fapt bine hotărnicită, de la care, de altfel, am și pornit pentru a obține prin procesul de abstractizare cunoștințe de ordin general, adică cunoștințe ce-și extind, tocmai prin generalizarea determinațiilor, domeniul asupra unei întregi clase de obiecte sau fenomene, înfățișîndu-și, astfel, natura lor abstractă. Metoda de obținere a expresiilor funcționale datorită naturii lor proprii trebuie însă să se efectueze cu totul altfel. Ea se va efectua, nu prin generalizarea avînd drept

punct inițial starea de fapt, ci prin intermediul generalizării avînd drept punct inițial procesul.

Abia odată cu această generalizare dobîndesc, pentru cunoașterea noastră, și momentele procesului caracter general. Astfel ia naștere, în locul percepției unui început sau al altuia, ideea de început, în locul percepției unei sau altei existențe obiective, ideea de obiectivitate, iar drept concluzie a lor, unitatea înfăptuită de acum a principiului dinamic și a naturii sale obiectivate, unitate ce-și află temeiul în subiectul real, iar expresia sa abstractă în conceptul înțeles ca sinteză. Astfel, prin concept este instaurată a doua categorie de abstracții, unde fiecare expresie consemnează un moment al procesului, dobîndind, tocmai prin acest fapt, funcție de categorie specifică a acestui nivel.

Deci, dacă luăm în această accepție, în acest înțeles, termenul de categorie, categoriile nu mai pot fi definite doar drept predicate prin excelență; și, tot așa, ele nu mai stau doar pentru diverse însușiri proprii lucrurilor, drept atribute ce revin fiecărui lucru luat în parte însă. Evident, o etapă, un moment al procesului nu este un atribut, o însușire a acestuia, ci un mod de exteriorizare, de manifestare și realizare a naturii lui. Momentul nu este ceva adăugat „din afară", plasat, oarecum, pe un suport, întocmai după cum sînt înfipte într-o perniță acele, ci el este întruchipare a procesului în realizarea sa — și anume al întregului proces ce se produce pe sine prin sine, înfățișîndu-se astfel tot pe sine ca indivizibilă totalitate înlăuntrul oricărui moment al desfășurării sale. Ideea de substrat, care era presupoziția categoriilor, înțelese drept atribute de maximă generalitate, este înlocuită cu ideea de subiect, presupoziția categoriilor înțelese drept modalități de a fi ale naturii procesului. Propriu-zis, luînd în considerație categoria ca atare putem enunța definitoriu că ea, dobîndind ființă prin actul de determinație, principiul constitutiv al unității sistemului categorial, exprimă consemnarea modalității de manifestare a subiectului însuși, consemnarea prin multiplicitatea de categorii a necontenitei sale puteri de primenire: deci exprimă astfel redarea puterii subiectului în virtutea căreia el își dă sieși ființă, instituindu-și (prin unitatea lui cu forma sa obiectivă) propria sa natură de subiect și asigurîndu-și astfel, totodată, pe baza autenticei raționalități, a raționalității „per definitiam" a subiectului de la

nivelul logic şi posibilitatea re-producerii veritabilei sale naturi de principiu dinamic, sesizat tocmai — exprimîndu-ne figurat — în acel ceas de grea cumpănă cînd ceea ce e şi ceea ce trebuie să fie se împreună prin strădania lui de a-şi da făptură, manifestîndu-şi acum fără abatere şi şovăire autentica sa substanţă în unicitatea ei absolută. Prin urmare, înfăptuirea determinaţiei, deci, a categoriei, se înfăţişează: (1) drept puterea subiectului de a-şi da fiinţă; (2) drept instituire — în virtutea acţiunii lui — a formei, a întruchipării sale obiective, (3) drept realizare — prin sinteza naturii sale lăuntrice cu existenţa sa faptică — a naturii desăvîrşite, autentice a subiectului, ca totalitate concretă. Acesta este ciclul real al subiectului; iar reproducerea ciclului e însăşi raţionalitatea conceptului, acesta fiind, astfel şi numai astfel, autentica reproducere a subiectului potrivit veritabilei sale naturi, potrivit naturii sale dialectice. Deci, cele remarcate la punctele (1), (2) şi (3) reprezintă o succintă caracterizare a coordonatelor fundamentale ale sistemului categorial în genere şi, totodată, relevă clar, în ordinea lor, momentele conceptului în constituirea sa — universalul, particularul şi singularul — momente congenitale lui şi alcătuindu-i propria substanţă.

În această situaţie e acum cu totul firească legătura dintre concept şi determinaţiile sale categoriale, acestea nefiind un adaus exterior subiectului, ci propria sa expunere — iar astfel abia înfăţişarea sa. Şi tot atît de firească este şi relaţia dintre diversele determinaţii categoriale. Generate de acelaşi subiect şi trecînd unele într-altele, ele îşi împlinesc rostul şi-şi dobîndesc drept la fiinţare abia înlăuntrul unităţii lor originare, unitate care se înalţă şi prinde viaţă odată cu trecerea şi petrecerea momentelor ei. Abia astfel unitatea originară îşi adevereşte veritabila ei funcţie şi, în consecinţă, veritabila ei natură de subiect şi nu doar de simplu substrat al determinaţiilor sale. Într-adevăr, substratul e întru totul destinat, întrucît e numai substrat, să fie întotdeauna altceva decît ele; deci, altceva la care ele nu pot fi readuse niciodată tocmai pentru că e altceva faţă de ele şi prin mijlocirea căruia, evident, determinaţiile nu pot, şi nici n-au cum dobîndi vreodată posibilitatea înfăptuirii comuniunii lor de naturi. Aceste determinaţii, sînt, prin urmare, destinate să rămînă mereu una în afara celeilalte, fie printr-o simplă coordonare în spaţiu, fie printr-o tot atît de simplă înşirare pe linia timpului.

Ele sînt deci sortite să se mențină neclintite fiecare dintre ele în locul pe care îl ocupă, lucru despre care, cum e și firesc, luăm act exclusiv prin înregistrarea, prin catalogarea lor, prin așezarea lor pe rînd una peste alta, prin constatarea pînă la urmă, a unui simplu raport de juxtapunere, drept expresie firească a relației lor reciproce. Dar tocmai acest fapt exclude cu desăvîrșire trecerea unei categorii în alta, deci, însăși sesizarea și relevarea dialecticii lor — condiția sine qua non a posibilității existenței subiectului și, prin urmare, a conceptului în sensul său veritabil.

VI

CONCEPTUL CA SUBIECT ABSOLUT

Ceea ce reținem e faptul că odată cu apariția ideii de substrat drept centrul de gravitație al sistemului categorial, însăși mișcarea dialectică a categoriilor devine inconceptibilă. Aceasta pe de o parte, iar pe de alta că, odată cu înlocuirea ideii de substrat prin ideea de subiect, conceperea dialecticii categoriilor apare cu total firească. Dar, totodată, trebuie să nu pierdem din vedere, cu acest prilej, și faptul extrem de semnificativ că ideea de subiect atrage după sine — prin urmare, implică în chip necesar — ideea de absolut. Într-adevăr, n-avem decît să ne reamintim de forța de autoproducție a subiectului, forță înlăuntrul acțiunii căreia nimic din afara lui nu are ce căuta, deci de capacitatea lui de nestingherit în desfășurarea înfăptuirii propriei sale naturi drept unicul lucru real existent, pentru a ne convinge de îndată de caracterul său absolut. Într-adevăr, întrucît capacitatea de producție a subiectului acționează exclusiv din sinea lui pentru a-l realiza pe el și numai pe el, conferindu-i astfel caracter pe deplin de sine stătător și nu dependent de altceva sau doar relativ, subiectul există, se manifestă și se realizează în chip absolut; iar pe de altă parte, caracterul absolut al subiectului se datorește și faptului că el e cel care le instituie pe toate celelalte, ele fiind în consecință relative, subiectul însă fiind din același motiv absolut. Aceasta e relația indisolubilă dintre ideea de subiect și ideea de absolut. Spunem indisolubilă deoarece, dacă am face abstracție de caracterul absolut al subiectului, caracter determinat întru totul de forța lui absolută de geneză (ca actul autogenezei sale), atunci, în atare

condiții, însăși ideea de subiect, pierzîndu-și unica funcție ce-l justifică drept veritabil subiect, și-ar pierde, odată cu ea, însăși nota sa definitorie ca idee de subiect. Și, tot așa, dacă am face abstracție de ideea de subiect, atît „ideea de act absolut de geneză", cît și consecința sa nemijlocită, „ideea de caracter absolut", s-ar preschimba, ambele, în non-sensuri, căci actul absolut de geneză trebuie să fie neapărat geneza cuiva, deci realizarea prin sine a acelui ceva; iar consecința lui — acel caracter absolut — trebuie și el să revină tot acelui ceva drept expresie a naturii lui. Problema constă în determinarea acelui ceva. Ar fi oare tocmai el, acel ceva, absolutul? Sau ar fi *absolut doar modul de manifestare* al acelui ceva? Dar în acest din urmă caz n-am reveni iarăși la prima alternativă? Desigur, am reveni căci a te manifesta absolut și a nu fi tu însuți *absolut* implică o contradicție. În această situație, ar mai rămîne deschisă încă o ultimă posibilitate: termenul „absolut" ar califica atunci, nu modul de a fi al subiectului, ci exclusiv modul de a-i concepe, prin determinații de ordin categorial, natura sa autentică de subiect, înlăuntrul oricărui subiect real-existent, prin urmare înlăuntrul subiectului real în genere. Dar, evident, subiectul real luat ca atare nu poate fi pur și simplu identificat cu absolutul decît dacă s-ar accepta un raport de totală dependență de la „a concepe" la „a exista în chip real" și anume astfel încît realitatea oricărei existențe faptice să nu fie decît o urmare cu totul firească a veritabilei realități, a cărei sursă ar constitui-o conceptul, cum de pildă, ideea de frumos în absoluta ei unicitate ar fi — în această interpretare — sursa veritabilei realități a tuturor frumuseților ce vor fi existînd vreodată.

În fond, există trei posibilități de interpretare a raportului dintre conceptul de subiect și conceptul de absolut: (1) Subiectul e absolutul (2) Obiectul e absolutul (3) Raportul dialectic „subiect-obiect" constituie absolutul; iar soluționarea relației „subiect-absolut" fără a compromite conceptul de absolut este, la rîndul ei, esențială pentru menținerea ideii de subiect, al acestui pivot al dialecticii în genere. Analiza detaliată a posibilităților enumerate ne va permite, sperăm, elucidarea categoriei de absolut, centru spre care tind — în sistematica logicii hegeliene — toate determinațiile categoriale spre a-și dobîndi natura lor autentică și înlăuntrul căruia și-ar și recunoaște-o, iradiind, astfel dinlăuntrul absolutului — miezul lor

veșnic viu — varitabila lor fire de mlădițe ale arborelui vieții — spiritul absolut.

Evident, această ultimă posibilitate reprezintă caracterizarea adecvată a concepției hegeliene de interpretare a raportului dintre conceptul de subiect și conceptul de absolut. Primele două posibilități vizează, în fond, doar simpla afirmare a absolutului, fie prin identificarea subiectului ca atare cu absolutul, fie prin identificarea tot cu absolutul a modurilor de înfățișare ale obiectului, luat însă și el ca atare. Dar ambele aceste abordări ale problemei absolutului, presupunînd fiecare postularea absolutului ca fiind în prealabil dat, trebuie totuși net distinse prin felul propriu în care ele descoperă și parcurg drumul lor către absolut. Primul drum pornește de la subiect. Acesta fiind mereu identic cu sine (altfel ar deveni altceva, respectiv obiect) e astfel sustras principial oricărei posibilități de relativizare și deci e, în acest sens, absolut. Al doilea drum pornește, în schimb, de la obiect. Obiectul, cuprins dintru început în spațiu și timp e, potrivit naturii sale, supus ființării multiple și dezvoltării multiforme. În consecință, se impune unificarea multiplicității. Altfel, obiectul ar cădea pradă iremediabilului relativism, drumul către absolut fiindu-i și el, astfel, iremediabil compromis. Deci unificarea impusă de postularea absolutului — unicul criteriu valoric al atestării cunoștințelor noastre —, impune, în această perspectivă, construcția unitară a obiectului, prin care abia s-ar putea înlătura primejdia relativismului, prin urmare compromiterea definitivă a însuși conceptului de absolut. Dar construcția unitară a obiectului va reveni, nu simțurilor, ci intelectului: el nu va fi privit în lumina empiricului, a sensibilului, ci în lumina inteligibilului. Semnificativ însă în acest proces este îndeosebi faptul că procesul de unificare al obiectului se produce printr-o deplasare spre subiectiv. Nu obiectului însuși, ci activității subiective i se datorează acțiunea de unificare; iar principiul acestei acțiuni de unificare îl constituie subiectul. Nu însă subiectul ca principiu ontic, deci pe latura sa obiectivă, ci subiectul ca principiu epistemologic, deci pe latura sa subiectivă. (Mai mult: exclusiv pe latura sa subiectivă, prin completa iradiere a laturii sale obiective, căci unificarea fiind opera subiectului, acesta va fi destinat să nu mai poată găsi drum de reîntoarcere spre obiect fără a se lepăda de sine și a reface astfel situația inițială a cărei înlăturare era tocmai

cerută.) Prin urmare, acțiunea de unificare își află explicația într-o interpretare strict subiectivistă a naturii de principiu ce revine subiectului. În această perspectivă vom fi nevoiți, însă, fie să ne restrîngem la cercul strict al eului, restul fiind incognoscibilul lucru în sine, fie, dimpotrivă, vom fi obligați să dilatăm pînă dincolo de orice limitare posibilă eul. În acest din urmă caz însă — de altfel singurul relevant pentru soluționarea problemei absolutului, celuilalt rămînîndu-i „porția" de incognoscibil incognoscibilă — subiectivismul pur de care n-are cum se lepăda subiectul va atrage după sine doar un voluntarism abstract, exprimînd exclusiv tensiunea, precum și perpetua întărire a „străduaniei de unificare". E aici exprimată, în caz optim, cel mult o supremă încordare de a cuceri un absolut destinat să rămînă însă mereu dincolo de veșnic mărginita noastră putere de cuprindere, un absolut mereu destinat tocmai atunci cînd ne apare mai aproape, mai accesibil, deci tocmai atunci cînd întindem plini de nădejde mîna spre a-l prinde, să se desprindă brusc de noi, ademenindu-ne din nou de dincolo, de departe, de foarte departe, de tot mai departe. Acesta e destinul necruțător al actului pur sau, mai bine zis, purificat de orice urmă de obiectivitate. Acest act de supremă și superbă ratare e însă și cucerirea prin înfrîngere a conștiinței acelui efort primar, a acelui impuls originar, principiul veritabilei ființări. E drept, obiectul s-a risipit, trecînd din domeniul părelnicului în neant; dar e tot atît de drept și că tocmai prin această jertfire de sine a obiectului s-a trezit în conștiința cunoscătoare reflexul nepieritor al propriei lui existențe și, deci, și a propriei lui vieți. Aci se încheie drumul către absolut a celei de a doua tentative. Revenind acum la prima tentativă, observăm că identificarea subiectului cu sine ca expresie nemijlocită a absolutului preschimbă deodată subiectul în ceva oferit de-a gata contemplației. El dobîndește astfel funcție de obiect — și anume de obiect absolut — iar ca atare și indiferența deplină față de faptul că e sau nu e cunoscut, caracteristică cu totul proprie, de altfel, obiectului. Ajunși aici ne dăm brusc seama că în fața ochilor noștri nu mai e decît obiectul; sau exprimat, eventual, mai clar: contemplînd cu maximă concentrație subiectul pur ne pomenim contemplînd uimiți obiectul. Și, în plus, întrucît doar el este, — căci el e absolutul însuși — realizăm totodată completa vanitate, desăvîrșita inutilitate a însuși actului de

contemplație. El, acest act, e anihilat inexorabil, topindu-se pe de-a întregul, în pura identitate, deci, în acea identitate care nu cunoaște nici un fel de început sau de sfîrșit. Astfel ia sfîrșit și prima tentativă de cucerire a absolutului.

Comparînd aceste două tentative de cucerire ale absolutului remarcăm: (1) Dacă prima tentativă își are punctul de sprijin în subiect, ca își încheie drumul însă lepădîndu-se cu totul de subiect și ajungînd ca rezultat la obiectul pur, la obiectul ca atare, adică la obiectul absolut. În schimb, cea de a doua tentativă își află punctul de sprijin în obiect dar își încheie drumul, părăsind pe drum cu totul obiectul și menținînd ferm doar subiectul în puritatea sa absolută. Deci, în ambele tentative se ajunge exact la punctul de vedere contrar celui inițial. Pe de altă parte, tot în ambele cazuri, se produce o ruptură iremediabilă între subiect și obiect, fie prin negarea, prin anihilarea completă a unuia, fie prin anihilarea tot completă a celuilalt. (2) Privind ceva mai îndeaproape lucrurile, putem observa că, în fond, odată cu trecerea la obiectul ca atare, la obiectul absolut, se înfăptuiește și obiectivitatea absolută, însă în absoluta daună a subiectivității; iar cu trecerea la subiect în puritatea sa absolută se petrece în sens invers exact același fenomen. Subiectivitatea absolută își impune absoluta ei înstăpînire în dauna, de asemenea absolută, a obiectivității. Deci, în ultimul caz, mișcarea dialectică — interpretată radical-subiectivist — își pierde orice suport, acționînd în gol; iar în primul caz, suportul acestei mișcări — devenit obiect al „intuiției intelectuale" — pierde orice capacitate de mișcare, de dezvoltare, de preschimbare, devenind absolut numai și numai prin nemișcarea lui absolută. Poate cu acest prilej se poate observa mai limpede, mai neturburat, impasul fără de ieșire la care duc în mod necesar aceste două tentative de cucerire a absolutului. (3) În sfîrșit — raportîndu-ne acum la valoarea de cunoaștere ce revine rezultatului fiecăruia dintre cele două tentative în parte, prin urmare raportîndu-ne în ultima instanță la căile accesibile cunoașterii pentru obținerea cunoștinței căutate, căi, care, singure de altfel, sînt în stare nu numai să confere, ci să și justifice valoarea de cunoaștere a respectivelor rezultate — putem evidenția următoarea situație. Dacă în ce privește prima tentativă ea pare a fi optimă prin rezultat, ea e nulă în ce privește accesibilitatea lui, rolul cunoașterii fiind — după cum am arătat

anterior — nul, prin anihilarea, în această perspectivă, a funcției actului de cunoaștere și astfel a sensului cunoașterii însăși. În a doua tentativă, în schimb, lucrurile se prezintă exact invers. Prin caracterul ei strict constructiv ea pare a conferi maximă valență gnoseologică cunoștințelor intenționate, prin urmare, ea apare a fi optimă în funcționarea ei, numai că e tot pe atît de nulă în eficiența ei, adică în obținerea datului ce urmează a fi cunoscut. E o mașină perfectă în acțiunea ei, dar acționînd în gol. Deci iată-ne ajunși și cu acest prilej la o fundătură. Ceea ce ar trebui să aibă supremă valoare pentru cunoaștere nu poate fi cunoscut, iar mișcarea perfectă a cunoașterii, destinată să confere supremă valoare de cunoaștere, n-are pur și simplu cui să i-o confere — capacitatea perfectă de a cuprinde exhaustiv totalitatea n-are pur și simplu ce cuprinde. Iată unde au dus, pînă la urmă, cele două tentative eroice de cucerire totală și necondiționată a absolutului. Conceptul de absolut pare a fi amenințat de o inexorabilă minare, ruinare, dacă nu e găsită o altă cale, o cale nouă, care să ne poată scoate din acest impas. Privind lucrurile mai îndeaproape însă, observăm cum acele tentative lasă drept moștenire urmașilor lor ruptura dintre acel maximum în ce privește densitatea obiectului (= obiectul absolut) și același maximum în ce privește capacitatea cunoașterii de a cuprinde exhaustiv totalitatea (= cunoașterea absolută), ruptură ce trebuie însă lichidată, dacă trebuie „salvat" conceptul de absolut. Deci, problema care se cerea soluționată în vremea lui Hegel pentru a restabili în drepturile sale absolutul și implicit subiectul — respectiv conceptul însuși — era realizarea sintezei între maximum de obiectitate și maximum de cunoaștere, deci, realizarea unității dialectice dintre subiect și obiect, astfel încît circuitul întrerupt între aceste extreme să fie restabilit, conferind sens absolutului și caracter absolut sensului. Îndeplinirea acestei misiuni era firesc să-i revină filozofiei din timpul lui Hegel.

Prin urmare, problema de soluționat constă în reunirea obiectivului și a subiectivului, înfăptuindu-se odată cu aceasta atît înlăturarea încremenirii metafizice a obiectului sau a sofisticei mișcări în van și fără nici un reazem a subiectului, cît și descoperirea și dezvăluirea unui criteriu sigur de întemeiere și justificare a valenței gnoseologice a rezultatelor dobîndite în investigație. Raportul subiect-obiect expus în

capitolul anterior reprezintă răspunsul hegelian la această problemă. Dar acest răspuns, această soluție hegeliană, reunind subiectul cu obiectul, urmează un drum cu totul diferit de schițat în cele două tentative acum expuse. Primul pas în viziunea hegeliană îl constituie postularea caracterului valoric al cunoștinței ca prim în raport cu existența efectivă a obiectului cunoscut. De aici decurge caracterul prim al subiectului în raport cu obiectul. Al doilea pas îl constituie — ca urmare, de altfel, cu totul firească a primului — considerarea dialecticii proprii actului gnoseologic de valorificare drept însăși mișcarea dialectică. De aici decurge identificarea subiectului cunoscător cu spiritul absolut (la nivelul „Logicii" cu Ideea), și preschimbarea pe neobservate a unei probleme de pură gnoseologie într-una de ontologie — și anume mișcarea de ordin logic-gnoseologic de la nivelul conceptului e înfățișată drept o ontologie a inteligibilului, drept desfășurare exclusiv la acest nivel a ceea ce este real prin excelență. Al treilea și ultimul pas al argumentării hegeliene nu este greu de prevăzut. Odată ce ontologia inteligibilului e identificată cu dialectica a ceea ce este real prin excelență, toate celelalte cunoștințe sînt doar simple cunoștințe și nimic altceva, și ca atare ele trec din domeniul simplei opinii părelnice și sînt amenințate cu iremediabila lor dispariție, dacă nu înțeleg să se lepede cu totul de subiectivismul lor, aducîndu-l drept o jertfă pe altarul spiritului absolut și așteptînd ca el să le împărtășească duh din duhul său, binevoind să le îngăduie și lor loc și veritabil rost în lumea nepieritoare a veșniciei sale. De aici decurge straniul, mult discutatul și tot atît de mult neînțelesul „panlogism hegelian", veșmîntul atît de potrivit absolutului în filozofia lui Hegel, adică veșmîntul sacru în care absolutul își oficiază slujba sa în solemna catedrală hegeliană.

Ceea ce ne pare a fi trăsătura de bază a argumentației hegeliene e raportul direct proporțional de la gradația valorică a cunoștinței, justificată firește gnoseologic, la gradația densității realului, derivată din prima, dar vizînd explicit onticul, însă numai în vederea deplinei lui asimilări de către gnoseologic. Prin urmare, abia mersul ascendent în trecerea de la o valoare gnoseologică inferioară la cea imediat superioară ei, deci, creșterea ponderii ei valorice, va atrage după sine o împlinire, o desăvîrșire corespunzătoare ei a realului, adică a realității obiectului, constituind garanția autenticității acestei

realități. Urmărind *în imperiul gîndului pur* drumul cunoașterii de la simpla ei înfiripare unde neființa caută mereu să prindă și să rețină lucirea ființei, fără a putea însă dobîndi măcar o singură clipă răgazul în care să se bucure de ea, la acel moment în care, reîntoarsă asupra ei însăși, ființa se poate recunoaște pe sine în lumina de acum limpede și de nimic tulburată a cunoașterii, unde însă totul pare a se fi oprit pentru totdeauna în loc și continuînd urmărirea acestui drum pînă în momentul supremei înfloriri a actului de cunoaștere, unde sclipirea jucăușă dintru început și persistența care i-a urmat se împletesc, conferind ordine și sens neobositei mișcări a cunoașterii și, totodată, natură de veritabil subiect, de principiu dinamic impulsului, neturburatului mers înainte în acel ascensus necontenit de împlinire a propriului ei destin, totul — dar absolut totul — se conjugă, parcă, exclusiv numai pentru a evidenția cum rostul cunoașterii întru împlinirea și desăvîrșirea ei ar fi singurul temei și mai ales unica justificare posibilă a tot ceea ce are dreptul să aspire la confirmare a veritabilei sale realități.

În concepția hegeliană, ca specifică ei, nu este însă derivarea din puritatea gîndului a autenticității realului, ci identificarea nemijlocită a acestei autenticități cu valoarea gîndului, astfel încît valența gnoseologică să nu mai fie doar o simplă măsură a dimensiunii realului, ci sub chipul valorii gîndului ea însăși (valoarea gîndului) să se releve ca unica ființă și expresie a veritabilei lui naturi. Realul se vede, astfel, redus la rolul de simplu semn al valenței prin care și pentru care stă. El e numele profan al naturii ei sacre. E nume pentru cei ce-i cunosc natura autentică — și doar pentru ceilalți mulți el stă pentru sine, mulțumit de sine în indiferența lui. Înțeles ca simplu semn, ca nume pentru altceva, realul reduce onticul la ideal, investind astfel, totodată, idealul cu valență ontică. Idealismul obiectiv hegelian se dovedește deci a fi rodul acestui mod specific de identificare al valenței gnoseologice cu realul, de reducere a lui la ideal și de derivare a sa din el.

În orice caz, însă, postulatul de bază a acestei laborioase argumentări îl constituie identificarea caracterului autentic al realului cu natura de ordin valoric a gîndului: menirea gîndului e tocmai atestarea valorii sale. În aceasta constă natura intrinsecă a gîndului ca gînd, deci, autenticitatea lui. Ce e autentic e însă de preț, dar nu și cele lipsite de auten-

ticitate. Deci, autenticitatea realului e un lucru de preț iar moneda ce reprezintă prețul cu care autenticitatea sa e prețuită e valoarea gîndului. După cum lucrurile sînt sau nu sînt, dar nu ele ci doar enunțurile despre ele sînt adevărate sau false, tot așa lucrurile nu există răspîndite fără rost, ci își au și ele rostul lor (pe care îndeplinindu-l, își realizează propria lor natură); dar nu rostul lor are sau nu valoare, ci aceasta le e conferită sau nu de actul de prețuire exprimat prin judecățile de valoare corespunzătoare acestui act, judecăți care astfel reflectă rostul lucrurilor. Desigur, un enunț nu poate fi socotit ca adevărat sau fals decît dacă există sau nu adecvarea enunțului la realitate; dar abia în meta-enunț apare atributul de adevărat sau fals. Prin urmare, categoriile de adevăr și fals apar și se manifestă exclusiv la nivelul metalimbajului, respectiv în domeniul net delimitat al teoreticului, al considerațiilor asupra formațiilor abstracte, teoria putînd fi denumită „stricto sensu" și considerație despre obiectele abstracte. În aceste condiții e oricînd posibilă următoare interpretare: Enunțul — obiect abstract — e adevărat deoarece întruchipează o manifestare a adevărului — concept teoretic. Iar prin adecvarea enunțului la realitate sînt, în fond, oferite drept conținut al enunțului doar condițiile concrete, adică materialul necesar manifestării adevărului în acele împrejurări. Deci, conținutul enunțului adevărat n-ar reprezenta decît modul concret de existență al conceptului de adevăr, și el n-ar putea, în consecință, nici măcar fi luat în considerație ca veritabil conținut decît dacă și în măsura în care își îndeplinește acest rol. Aceasta este unica întemeiere și garanție a existenței veritabilului conținut al actului judicativ autentic. Această interpretare în esență idealist-obiectivă e o interpretare de altfel proprie și filozofiei lui Hegel, mai ales dacă ne reamintim de concepția sa despre subiectul, începutul și obiectivitatea ca atare, concepție ce culminează prin determinarea naturii acestor categorii drept moduri de ființare ale absolutului. De aceea putem, urmărind linia argumentării idealist-obiective, remarca acum că întreaga analiză genetică a structurii absolute a conceptului — adică a structurii conceptului ca atare — poate fi socotită drept o analiză înfăptuită într-o teorie a categoriilor de ordin logic și gnoseologic, ca obiecte abstracte. Dar, totodată putem pe această bază înțelege și faptul că, de pildă, enunțul — categorie

logică — poate fi original prin sensul imanent în conceptul de adevăr, prilej de care se folosește din plin idealismul obiectiv. Explicităm. Această perspectivă îndreaptă enunțul nu spre lucruri, ci spre conceptul de adevăr. Enunțul, astfel interpretat, designează, nu starea de fapt, ci prin esența sa de enunț — sensul — el este și locul de origine și exprimă în însăși textura sa, ordonarea discursului, principiul din care izvorăște rostul celor adevărate și, drept consecință a acestui fapt, investite abia de acum înainte și cu atributul autenticității.

Pe această linie se evidențiază — trecînd pe prim plan — valoarea enunțului. Un enunț e dependent valoric de redarea unei anume etape, a unui anume moment al constituirii conceptului de adevăr. Această intensiune valorică a enunțurilor devine, astfel interpretată, nu doar măsura realului și nici doar o simplă „traducere" a lui prin alți termeni, ci ea este, din capul locului, o determinantă a realului însuși, căci a fi real derivă din a fi autentic, iar a fi autentic înseamnă a întruchipa fidel valoarea, respectiv sensul, la nivelul conceptului de adevăr. Valoarea gnoseologică din simplu etalon de prețuire se preschimbă în valență exclusiv ontică, transformînd astfel logica hegeliană într-o ontologie a inteligibilului; sau mai bine zis afirmînd dintru început Logicul drept Onticul prin excelență.

În concluzie se poate afirma că subiectul, datorită naturii sale absolute, adică datorită faptului că el e absolutul însuși, el e, chiar prin aceasta, realul însuși (unicul real posibil) și, deci, că el nu conferă valoare realului și nici nu separă doar ce e real de ceea ce nu are drept la acest atribut, ci că el își atestă sub forma realului propria sa existență. În acest fel, atestarea existenței sale — a propriei sale existențe — e unul și același act cu proclamarea valorii realului. Valoarea se dovedește astfel a fi expresia nemijlocită a desăvîrșirii subiectului sub forma realului. Ontic ea este însuși procesul de realizare a subiectului; logico-gnoseologic ea este conștiința acestui proces, dar nu o conștiință exterioară, ce contemplă dinafară acest proces, ci ea este *conștiința de sine* a acestui proces însuși, căci în afara lui nimic nu există și nici nu poate exista. În sfîrșit, dacă valoarea de cunoaștere *des-subiectivizată* se dovedește a fi o re-producere, o reflectare, a dezvoltării și împlinirii ciclului dialectic, o redare pe plan logico-gnoseologic a sensului imanent lui — iar descoperirea acestui fapt e un merit al lui Hegel — la el însuși, însă, alunecarea

de pe planul gnoseologic pe cel ontologic, astfel încît acesta din urmă și numai el să existe, produce ineluctabila inversiune dintre valoare și realul atestat prin ea, realizarea ei fiind doar un umil și obedient mijloc în vederea creării condițiilor necesare apoteozei valorii. Sub veșmîntul filozofiei idealiste valoarea îmbracă „rasa" monahală. Problema este însă a descifra sub această formă ermetic și cvasiperfect codificată sensul veritabil al funcției valorii de cunoaștere în reproducerea realității obiective. Acesta și este, de altfel, obiectivul principal pe care îl urmărim în acest capitol și asupra căruia vom insista în continuare, avînd în vedere îndeosebi funcția reflectorie a cunoașterii.

Însăși explicația posibilității apariției inversiunii la nivel gnoseologic, deci prin pura funcționare a mecanismului cunoașterii, e următorul pas în cercetarea noastră a raportului subiect absolut. (Evident, explicația cauzală a producerii efective, reale a acestei inversiuni — ceea ce e cu totul o altă problemă — nu o putem da, lucru menționat și anterior, decît în considerațiile noastre finale.) Inversiunea expusă se grevează pe următorul aspect al procesului de reflectare: reflectarea rostului lucrurilor prin intensiunea valorică a conceptului de adevăr. Într-adevăr, există adevăruri mai importante și altele mai puțin importante; și aceasta pentru că există evenimente mai însemnate și altele mai puțin însemnate. De aceea, adevărul despre unele evenimente e mai de preț decît despre altele. Această caracteristică a procesului de reflectare iese de altfel și mai clar în evidență, de îndată ce ținem seama de trecerea de la un moment al procesului dialectic la momentul ce-i urmează nemijlocit, prin urmare cînd trecem de la valoarea de cunoaștere proprie primului moment la valoarea de cunoaștere proprie celui de al doilea moment. Dar diferența dintre valorile de cunoaștere ale celor două momente ale procesului dialectic este redată limpede de diferența de intensiune valorică a adevărului corespunzătoare celor două momente. Desigur, o atare interpretare a conceptului de adevăr presupune abordarea categoriei de adevăr sub aspectul ei dialectic. E vorba, deci, nu de diferite feluri de adevăruri plasate unele lîngă altele, ci de diferitele feluri de a fi, de a se manifesta, ale unuia și aceluiași concept de adevăr. Prin urmare, intensiunea valorică nu este potrivit propriei ei naturi traductibilă prin consemnarea succesivă

a creșterii valorilor numerice, ci ea trebuie concepută calitativ, adică în funcții de felurile, calitativ distincte de a se înfățișa ale aceluiași concept de adevăr în decursul dialecticii constituirii sale, astfel încît în această perspectivă să nu mai poată fi, pur și simplu, vorba, cînd avem în vedere diferențierea valorică, de determinarea ei prin creșterea, mărirea prin intensificarea uneia și aceleiași stări, ci de determinarea ei prin consemnarea distincției diverselor înfățișări ale conceptului de adevăr, pe baza funcțiilor, de asemenea distincte, pe care el are a le îndeplini în diversele etape ale constituirii sale, funcții cu care, de altfel, conceptul de adevăr se și identifică pe de-a-ntregul în fiecare dintre etapele sale constitutive. Această înseamnă că există o distincție a distincției dintre diversele înfățișări ale conceptului de adevăr, care e consecința distincției dintre funcțiile corespunzătoare lor, funcțiile fiind nemijlocit, adică prin natura lor, prin faptul că au fiecare în parte de îndeplinit un anumit rol și numai acel rol singurele care se bucură de însușirea de a fi „per definitiam" calitativ distincte. Acesta este motivul pentru care diversele înfățișări ale conceptului de adevăr sînt calitativ distincte între ele și, de asemenea, e distinctă și diferența valorică dintre ele. Și tot de aceea realizarea diferențierii valorice, a diferențierii de ordin calitativ înseamnă trecerea înlăuntrul conceptului de adevăr, înțeles ca proces, de la un nivel la altul superior lui, înseamnă, exprimîndu-se riguros, trecerea la o calitate superioară, nu însă la un stadiu superior al aceleiași calități, iar marcarea caracterului valoric al momentelor constitutive ale acestei treceri e aceea ce noi am și denumit, de altfel, intensiune valorică proprie lor. Prin urmare, intensiunea valorică, referită la o anumită etapă, este consemnarea nivelului ei valoric în raport cu nivelul valoric al celorlalte etape ale respectivului proces. În acest sens se poate vorbi despre intensiunea valorică drept determinație consubstanțială a conceptului de adevăr a dialecticii lui.

În continuarea expunerii noastre vom privi conceptul de adevăr din această perspectivă. Funcția specifică lui este producerea valorii prin propria lui dezvoltare. Aceasta e dialectica conceptului de adevăr. Dar adevărul — respectiv diferitele sale modalități de manifestare — revine prin excelență diverselor momente constitutive ale subiectului. De aceea, e cu totul firesc ca momentele constitutive ale subiec-

tului să fie modurile de ființare în fapt ale etapelor constitutive ale conceptului de adevăr: și tot de aceea, dialectica subiectului e reflex al dialecticii conceptului de adevăr. În aceste condiții, însă, subiectul nu-și va mai putea găsi temeiul în caracterul autentic al diverșilor subiecți reali, ci, ca reflex al conceptului de adevăr, el își va găsi originea și rațiunea sa de a fi în conceptul de adevăr, „transferîndu-i" — de la subiectul veritabil, de unde într-adevăr provine — acestuia caracterul de a fi real. În consecință, fiind reflex al conceptului de adevăr, investit acum el însă cu caracter real, subiectul își va redobîndi prin el caracterul real, la rîndul său transferîndu-l subiectului sensibil, devenit prin realitatea dobîndită astfel, întruchiparea la nivel empiric a veritabilului subiect. În acest fel se realizează inversiunea la nivelul și pe planul cunoașterii. Subiectul joacă un rol analog termenului mediu. Prin intermediul său se realizează transferul caracterului real de la subiectul empiric la conceptul de adevăr; și tot prin intermediul lui se realizează apoi al doilea act de transfer al caracterului real, transferul acestuia de la conceptul de adevăr la subiectul empiric. Însă abia prin al doilea act de transfer — considerat însă drept unicul act de transfer — se înfăptuiește inversiunea, primul act de transfer menținîndu-se în ansamblul procesului de reflectare, adică fiind, propriu-zis, tocmai prima etapă a acestui proces. Al doilea act de transfer este însă exact inversul primului act. Deci, inversiunea cercetată de noi se dovedește a fi inversiunea totală a procesului de reflectare însuși. Dacă însă această inversiune a procesului de reflectare s-a realizat prin intermediul subiectului, adică prin transferarea (în fond, însă prin re-transferarea), datorită lui a caracterului real de la conceptul de adevăr la subiectul empiric, nu același lucru îl putem spune și în ce privește cauza care a prilejuit această inversiune. Era necesar, pentru ca această inversiune să se poată produce, ca adevărul să fie investit cu caracter absolut, astfel încît cel ce produce prin propria sa dezvoltare valoarea să nu poată fi decît absolutul însuși prin care toate care sînt, sînt tocmai pentru că el e absolutul. Deci, în primul pas, problema se reduce, în fond, la explicarea trecerii, a preschimbării unui adjectiv — logic a unei noțiuni abstracte — într-un substantiv, într-o noțiune concretă, urmînd ca abia în a doua secțiune a studiului nostru să ne concentrăm atenția asupra cauzei de fond care determină realizarea efectivă a acestei inversiuni.

VII

FUNCȚIA GNOSEOLOGICĂ ȘI ONTICĂ A CATEGORIEI DE ABSOLUT – DETERMINAȚIA DEFINITORIE A SUBIECTULUI

În rezumat, interpretarea hegeliană a obiectivității ne-a condus la înțelegerea ei drept o hipostază a subiectului absolut, în consecință ca fiind absolută și ea. Drept urmare, raportată la subiect obiectivitatea se dovedește a fi exclusiv oglindirea sau recunoașterea de sine a subiectului. Dar această sarcină ce îi revine obiectivității nu poate fi împlinită decît de conceptul de obiectivitate. Diversele caractere obiective ce revin obiectelor, evenimentelor, și faptelor reale nu mai sînt — interpretate în lumina acestui concept — decît simple moduri de manifestare ale obiectivității ca atare. De aceea multiplicitatea, pluralitatea acestor caractere obiective — garanție a caracterului lor empiric — este redusă de Hegel la ideea unitară de multiplicitate, acum simplu atribut distinctiv al conceptului de obiectivitate — evident dacă acest concept e raportat la subiect, prin urmare, dacă este raportat la unitatea absolută a facultății lui de a concepe. Dar tocmai acest act unic și indivizibil al subiectului este în fond singura expresie veritabilă a funcției sale gnoseologice. Prin urmare, funcția subiectului sub aspect gnoseologic — de a fi cel ce concepe, în afara căruia subiectul de altfel nici n-ar putea fi gîndit — este însăși definiția sa, iar astfel instaurarea sa drept concept „per definitiam". Actul său de a concepe îi conferă subiectului natura de concept; iar tot ceea ce el generează va fi, chiar prin acest fapt, de natura conceptului numai.

În aceste condiții, îndreptîndu-ne acum atenția asupra ideii de obiectivitate, observăm că fenomenele empirice — bine înțeles multiple — suferă și ele o „reducție" a feluritelor lor

caractere, evident obiective. Acestea nu mai sînt în filozofia hegeliană socotite drept ceea ce e originar, elementar, prin urmare, drept ceva principial ireductibil, ci specificitatea caracterului lor obiectiv devine ceva secund, ceva derivat, iar în acest sens reductibil la unitatea ideii de obiectivitate, devenită ea acum principiu, adică originea a orice are caracter obiectiv. În fond, nu obiectivitatea este multiplă, căci nu există mai multe obiectivități, ci o singură obiectivitate. Chipurile ei de înfățișare, ele și numai ele, în schimb sînt acelea care într-adevăr sînt mai multe, susținînd prin diversitatea caracterelor obiective ideea de multiplicitate. Deci, ideea de multiplicitate — pe baza diversității caracterelor obiective — *de ordin sensibil* fiind, e subordonată prin reducție conceptului de obiectivitate, acesta fiind însă prin raportare și opoziție exterioară încă față de subiect doar *de ordinul intelectului*. În sfîrșit, conceptul de obiectivitate — dovedindu-se în ultima instanță, a nu fi altceva decît conceptul sub forma obiectivității — este redus el însuși la subiectul absolut, devenit acum el însuși obiect sieși, deci, devenit gîndire ce se gîndește exclusiv pe sine *la nivelul rațiunii pure*, la nivelul întrepătrunderii contrariilor (a subiectului și obiectului) în unitatea lăuntrică restabilită. Rotirea în cerc se închide perfect, punctul final regăsindu-se pe sine în cel inițial — și anume drept împlinire a menirii acestuia. Rațiunea inițial răspîndită în empiric și lipsită încă la nivelul *universalului abstract* de vreo determinație specifică ei, dobîndește prin particularizare obiectivitatea, determinație proprie rațiunii, și trece astfel la nivelul *particularității*, regăsindu-se apoi prin depășirea acestui moment tot pe sine ca rațiune, de data aceasta însă la *nivelul singularității*, în multiplicitatea realului acum abia înțeles drept rod al nesfîrșitei ei puteri de creație, conform caracterului ei unic și indivizibil. În acest chip, rațiunea se recunoaște tot pe sine și numai pe sine — aceasta este singularitatea rațiunii — înlăuntrul creației sale, întruchipare a rațiunii, întruchipare care e astfel și ea rațiune și nimic altceva.

Actul de obiectivare — revenind la el — e unic și indivizibil, deci, ca și natura dintru început a conceptului — expresie pură a rațiunii — concept devenit acum obiect sieși. Deci, rodul obiectivării subiectului e obiectivitatea însăși, adică conceptul însuși sub forma obiectivității sau, altfel

exprimat, conceptul la nivel obiectiv, conceptul de obiectivitate însăși. Astfel obiectivitatea dobîndește existență de sine stătătoare. Ea nu mai reprezintă, în aceste condiții, doar un simplu caracter, un simplu mod-de-a-fi dependent de o altă entitate, ci devine ea însăși o atare entitate.

Gramatical, același fenomen se observă prin substantivarea adjectivului, iar logic prin faptul că noțiunea abstractă este luată drept concretă. Odată însă cu transformarea modului-de-a-fi în entitate, entitatea veritabilă corespunzătoare acestui mod se transformă în simplu mod-de-a-fi, în simplă manifestare a acestei entități. Această inversare a ordinei reale pe planul cunoașterii se manifestă pregnant în idealismul hegelian prin străduința sa de a trece pe prim plan inteligibilul, abstractul, forma purificată de ingerințele materiei, subordonîndu-i concretul, empiricul. Această inversare am urmărit-o cercetînd, anterior, raportul dintre multiplele caractere obiective și conceptul de obiectivitate. Acum, prin generalizare, vom urmări nu un anume tip de inversare, ci inversarea în genere, mecanismul ei. Sofismul menționat se manifestă — după cum am indicat mai sus — atît în plan gramatical cît și în plan logic. De pildă, raportul dintre binele ca atare și o anume sau altă acțiune calificată drept bună poate exemplifica limpede procesul de inversiune menționat. Binele, noțiune abstractă, luată acum însă drept noțiune concretă, se manifestă într-o anume acțiune bună sau alta, cărora, în fond, pe plan logic le corespund noțiuni concrete, deoarece în aceste cazuri e întotdeauna vorba de un anume bine sau altul, existînd prin sine în fapt. Dar totuși tocmai aceste noțiuni concrete sînt luate drept noțiuni abstracte, evident, datorită faptului că noțiunea abstractă de bine e luată drept concretă. Acel bine sau altul încetează a mai fi considerate ca avînd existență proprie. Fiecare nu este decît una dintre laturile, unul dintre aspectele, unul dintre modurile de manifestare ale ideii de bine. Așa stau lucrurile la nivel logic. La nivel gramatical substantivul „bunătatea" fiind adjectiv substantivat, adică obținut prin substantivare din adjectivul „bun", respectiv „bună", va menține încă sub forma sa de substantiv și natura adjectivală de unde provine. (Vezi, de pildă, cuvîntul „bunătate" ca simplă manifestare în fapt a binelui, deci ca o calificare a unei anume acțiuni.) Prin urmare, în ambele cazuri se întîmplă o inversare de roluri. Din moment

ce noțiunea abstractă e luată drept concretă, corelativa ei concretă este luată drept abstractă; iar din moment ce adjectivul e substantivat, corelativul său substantival e adjectivat. Respectiv, din moment ce calificativul „bun" din expresia „o acțiune bună" e substantivat prin cuvîntul „bunătate", corelativul sau substantivul „acțiune" e adjectivat prin acea că e înțeles ca un mod-de-a-fi (o anumită stare calitativă), un mod-de-a-se manifesta al bunătății, adică a ideii de bine. Prin urmare, în locul expresiei „o acțiune bună", obținem, prin substantivarea adjectivului ei concomitentă cu adjectivarea substantivului aceleiași expresii, expresia „această acțiune e una dintre manifestările, adică un mod de a fi în fapt al ideii de bine", respectiv a „bunătății", binele devenind o entitate de sine stătătoare, iar diversele acțiuni bune, devenind simple întruchipări diverse ale aceleiași idei, și, ca atare, cu totul dependente de ea.

Urmărind procesul de substantivare pentru a desprinde mecanismul logico-gramatical al trecerii de la termenul de „absolut" la termenul „absolutul", transformare determinată de necesitatea de fixare și exprimare a punctului de origine de la care să poată pleca procesul de reflexie inversă, evident ne vom opri în continuare atenția asupra expresiei de „început absolut". Alegerea acestei expresii nu este întîmplătoare. Caracterul de absolut ce-i revine începutului ne plasează deodată la nivelul începutului ca atare, deci, la nivelul conceptului înțeles ca principiu dinamic, ca subiect. Ceea ce trebuie surprins în acest context e trecerea de la înțelesul expresiei de „început absolut" care poate fi redat și prin „a concepe în mod absolut începutul", la înțelesul aceleiași expresii de „început absolut" redat însă, conform perspectivei hegeliene, prin „începutul este (realiter) absolut". Această schimbare de sens marchează, de altfel, prin al doilea înțeles al expresiei de „început absolut", abandonarea punctului de vedere gnoseologic în favoarea celui ontic, deși prin primul înțeles, al aceleiași expresii e indicată limpede, plecarea în conceperea actului dialectic de la principiu spre consecințe, deci, din punct de vedere logic, e indicată expunerea deductivă. Acesta e și motivul pentru care — fiind vorba de două înțelesuri diferite ale uneia și aceleiași expresii de bază — trecerea pe prim plan al celui de al doilea înțeles în dauna primului și înlăturarea pînă la urmă completă a ultimului în favoarea

celuilalt va trebui să aibă drept consecință impunerea și pe planul expresiei a soluției ontologice și odată ce principiul e interpretat strict ontic va avea, de asemenea, drept consecință și preschimbarea și travestirea actului de derivare deductivă în actul de natură ontică al generării din sine de către spirit a realului. În plus, ce ne pare a fi cel mai semnificativ fenomen în acest proces e nu atît înlăturarea perspectivei gnoseologice, ci anihilarea — în cadrul concepției hegeliene — a însăși posibilității de a mai recunoaște veritabilul ontos din cauza imaginii sale inteligibile, deformată ontic însă, deci din cauza apariției acestui pseudo-ontos. Totodată însă, sub veșmîntul înșelător al acestui ontos nu se ascunde, în fond, altceva decît gnoseologia interpretată drept ontologie, deci răstălmăcită ontic în esența și în determinațiile ei constitutive. Iată situația de care trebuie să ținem seamă în interpretarea substantivării din teoria hegeliană a conceptului.

Odată ce din cele două sensuri ale expresiei de „început absolut" s-a impus cel de „început (realiter) absolut", începutul va fi începutul a ceva sau al cuiva, respectiv al unui proces. Dacă în schimb însă ar fi prevalat celălalt sens al expresiei de „început absolut" — și anume sensul de „început (conceput în mod) absolut" — atunci întrebarea firească ar fi fost: de cine e conceput într-un atare chip începutul? Distincția dintre a fi începutul cuiva și a putea fi conceput numai într-un anume fel drept început, evidențiază faptul că în primul caz urmează a se soluționa problema subiectului despre al cărui început e vorba, pe cînd în al doilea caz e vorba de chipul în care trebuie să concepem începutul pentru a-l reda fidel. Dar, pe de altă parte, aceste două perspective net distincte sînt totuși, strîns corelate între ele. Numai concepînd începutul drept început ca atare, deci, drept începutul însuși (vezi aici substantivarea), subiectul corespunzător acestui mod de a concepe începutul se va dovedi a nu putea fi nici el altceva decît absolutul însuși, căci începutul ca atare n-ar putea într-adevăr să aibă alt subiect, adică să fie manifestarea unui alt subiect decît al absolutului, întrucît în caz contrar am fi obligați să renunțăm fie la unicitatea ideii de început și, deci, și la ideea de absolut, fie la ideea de absolut și, deci, și la unicitatea ideii de început, lucru de neînchipuit fără a ruina posibilitatea de a concepe dialectica descoperită de Hegel. Prin urmare, în această situație, adică în cazul răstăl-

măcirii ontice a ceea ce e specific gnoseologic, se impune în vederea asigurării unui statut ontic categoriei de absolut, trecerea de la expresia de „început absolut" la expresia de „început al absolutului"; iar acest lucru la rîndul său, impune cu necesitate substantivarea termenului de „absolut". Abia prin substantivarea acestui adjectiv se obține substantivul „absolutul" și, concomitent, corelativul logic al acestui adjectiv substantivat, noțiunea concretă, indicînd un obiect avînd existență de sine stătătoare, în locul corelativului logic al adjectivului inițial, noțiunea abstractă, indicînd doar un aspect, o latură a unui obiect, numai acesta avînd existență de sine stătătoare. Rezumînd înlănțuirile urmărite, necesitatea fixării și consemnării absolutului — conform funcției sale ontice din dialectica hegeliană — implică necesitatea transformării noțiunii abstracte corespunzătoare acestui termen într-o noțiune concretă, iar această transformare de ordin logic implică, la rîndul ei, cu necesitate preschimbarea adjectivului corespunzător noțiunii abstracte într-un substantiv corespunzător noțiunii concrete, lucru ce se realizează prin substantivarea respectivului adjectiv.

Totodată nu trebuie însă pierdut din vedere nici faptul că substantivarea în genere este și mijloc necesar de trecere de la fapt la concept, de la sensibil la inteligibil, de la cuvîntul ce desemnează calificarea unui obiect la cuvîntul ce desemnează conceptul corespunzător acelei calificări, ridicată ea astfel la nivel de obiect abstract și deci de sine stătător, în felul său. Mai ales trebuie avut în vedere cu acest prilej faptul că prin obținerea obiectului abstract, care e obiect, dar numai în sens gnoseologic, se realizează reproducerea, reflectarea determinațiilor categoriale specifice dialecticii la nivel adecvat naturii lor, la nivelul inteligibilului; dar că atribuirea de caracter de sine stătător în afara limitelor gnoseologiei obiectului abstract e o operație tot atît de ilicită pe cît de licită, în schimb, e procedura de obținere și menținere în domeniul gnoseologiei a obiectului abstract cu toate determinațiile ce-i revin în această calitate. De aceea, și în cazul analizei substantivării, am revenit prin interpretarea specific hegeliană a obiectului abstract asupra alunecării din gnoseologic în ontic și n-am neglijat nici revelarea faptului că în această perspectivă funciar viciată ontologic a putut lua totuși ființă o înțelegere la nivelul conceptului a dialecticii, accentuînd asupra

fondului gnoseologic al dialecticii, înlănțuit aici însă în ontologia speculativă a lui Hegel și viciat în el însuși datorită acestui fapt. Pe baza acestor precizări, considerate de noi necesare, putem trece, în continuare, la expunerea substantivării termenului de „absolut" din expresia de „început absolut".

În expresia de „început absolut", substantivul inițial (începutul) e de tip verbal (începerea), așa că adjectivul său e firește de tip adverbial. Deci, substantivul obținut din acest adjectiv, indicînd subiectul, trebuie să se afle la cazul genitiv, întrucît, odată cu substantivarea acestui adjectiv, el va trebui să determine prin modul lui de a fi (natura originar adverbială iese aici clar în evidență) rolul specific al substantivului inițial drept manifestare a sa*. În cazul nostru, un mod de a fi al absolutului se manifestă sub forma începutului, respectiv unul dintre modurile de a se manifesta (vezi funcția adverbială) ale absolutului (vezi substantivarea prin genitiv) îl constituie însuși actul instaurării sale în fapt, întruchipat sub forma începutului său. De aceea, începutul e început al absolutului. Ceea ce trebuie reținut din această analiză este faptul că substantivul inițial e de origine verbală, iar adjectivul de origine adverbială. De aci decurge nemijlocit că pe prim plan se impun temporalitatea — schimbarea și dezvoltarea — specifică structurii verbale, precum și — drept coordonate temporale — diversele modalități de manifestare în înfăptuirea sa a fenomenului luat în considerație, modalitatea fiind specifică structurii adverbiale; iar fenomenul luat în considerație va reda subiectul, adică pe cel ce-și menține

* Pentru a facilita într-o oarecare măsură expunerea ce urmează, dăm un exemplu ce ni se pare relevant în ce privește plecarea, în substantivare, nu de la un adverb, ci de la un adjectiv originar. Dacă am lua, deci, în considerație un adjectiv lipsit de orice nuanță adverbială — adică un adjectiv ce revine unui substantiv propriu-zis — de ex.: termenul „albastru" din expresia „cer albastru", atunci „albastrul" (substantivul corespunzător adjectivului „albastru") nu va putea indica prin substantivul „cer" unul dintre modurile sale de a fi. Dacă totuși am admite acest lucru, ar trebui să admitem faptul că „cerul este un mod de a fi al albastrului" — ceea ce ar fi cu totul straniu, și mai ales ar avea un sens radical deosebit de sensul redat prin expresia de „cer albastru". În genere, plecînd de la acest exemplu, se poate observa cum considerațiile mergînd de la „nomen", de la natura proprie lui, ajung la o altă perspectivă decît cele ce pleacă de la natura proprie a „verbum-ului". De această situație am ținut seama, urmărind teoria despre concept în logica hegeliană.

și-și atestă pe tot parcursul desăvîrșirii sale unul și același principiu constitutiv, adică una și aceeași natură prin care respectivul proces este ceea ce este și nu altceva — deși mereu altfel în constituirea sa. Faptul de a fi mereu altfel, e exprimat pe deplin adecvat nu printr-un substantiv originar — destinat potrivit naturii lui să exprime o stare dată —, ci printr-un substantiv de origine adverbială (adverb de mod), deci printr-un substantiv obținut dintr-un adverb, în prealabil preschimbat într-un adjectiv, transformat apoi și el, evident, prin substantivare în substantivul destinat să exprime subiectul, prin urmare destinat să exprime prin substantivul — obținut din acest adjectiv — natura substantivală a subiectului, iar prin cazul genitiv al aceluiași substantiv destinat să exprime modalitatea lui de a se manifesta într-un anume fel sau altul, modalitate obținută din baza adverbială a adjectivului substantivat. Modalitatea de a se manifesta ne apare acum limpede drept exprimare a naturii de principiu dinamic a subiectului. Acesta se arată a fi, astfel, principiu constitutiv prin care abia (constituindu-se el însuși pe sine) subiectul își dobîndește veritabilă ființare în și prin manifestarea sa, prin care abia își poate revela autentica lui substanță.

Ceea ce poate fi pus în evidență cu prilejul acestei analize e contopirea în substanța substantivului obținut prin acest procedeu de substantivare atît a funcției lui adverbiale, cît și a celei adjectivale; de unde și urmează explicația faptului că fixarea atenției uneia dintre aceste funcții impune apariția spontană a celeilalte funcții consubstanțiale ei, iar perseverarea pe aceeași linie nu readuce tot spontan în fața ochilor funcția de la care am pornit. Dar pentru a surprinde cît mai bine acest proces lucrurile trebuie duse la limită, astfel încît să nu se mai poată impune perpetua pendulare între cele două funcții ca expresie tipică a acestui fenomen, ci să se impună drept caracterul propriu al acestui proces apariția și existența unei noi funcții, ireductibilă la simpla alternare, a funcțiilor anterioare. Însuși actul de substantivare nu trebuie, deci, socotit ca un simplu liant, ci ca actul de constituire și instituire a acestei funcții. N-avem decît să încercăm, pentru a ne convinge de acest lucru, să reținem cele două funcții, drept două funcții acționînd fiecare de sine stătător înlăuntrul substantivului respectiv, pentru ca de îndată să fim împinși, fie spre transformarea subiectului într-un simplu

substrat, dezlegat de legătura congenitală cu determinațiile sale (acesta ar fi efectul substantivării doar a adjectivului), fie nu vom mai putea reține decît mișcarea dialectică lipsită însă de principiul ei constitutiv, de sensul ei lăuntric, iar astfel preschimbată într-o străduință lipsită de rost (acesta ar fi efectul reținerii doar a funcției adverbiale). E tocmai, de altfel, dilema de care am căutat să scăpăm, dezvăluind sensul exact al substantivării în acest caz, deci străduindu-ne să oferim în măsura posibilului ceva cît mai apropiat de cerințele de rigoare și precizie ale formalului, la nivel semiotic însă. Dar nu s-ar putea oare ca tocmai acest procedeu să constituie „analogon-ul" formalului la acest nivel? Aceasta e o problemă pe care o punem însă sub forma unei ipoteze de lucru dată fiind abordarea de către noi a problemei sensului numai într-un anumit domeniu al filozofiei. Dar, deși e vorba numai de un anumit domeniu, totuși prin locul deținut de el în cadrul filozofiei, precum și prin însemnătatea și valoarea sa, pe de altă parte, el ne justifică opinia, potrivit căreia perspectiva metodologică utilizată de noi în investigația fenomenului semiotic s-ar putea, eventual, și extinde, evident, prin noi procedee adecvate noilor situații ce ar urma a fi supuse analizei, dobîndind, astfel, treptat mai mare generalitate; iar, pe de altă parte, referindu-ne acum numai la domeniul supus de noi analizei, nu am putut descoperi nici un motiv care să infirme eficiența procedeului utilizat și nici nu vedem cum s-ar putea găsi vreun alt procedeu adecvat nivelului semiotic investigat, întrucît fenomenul care ni s-a impus spre analiză era tocmai, substantivarea, respectiv explicarea, prin mecanismul de producere specific ei, a funcției îndeplinite — în cadrul teoriei hegeliene a conceptului — de substantivul astfel obținut.

Într-adevăr, odată ce substantivarea prin care apare o nouă funcție specifică termenului substantivat, este ea însăși pe deplin lămurită, nu mai apare deloc stranie, ci, dimpotrivă, cu totul firească înțelegerea faptului că momentele procesului iau unele dintr-altele ființă — ele nefiind decît moduri de manifestare (vezi latura substantival-adverbială a noii funcții) ale aceluiași proces — și tot atît de firească ne apare și înțelegerea faptului că, în măsura în care aceste momente iau ființă, ia ființă procesul însuși — procesul nefiind nici el decît expresia temporalității, e caracterul prin esență temporal

al subiectului (vezi latura substantival-verbală a noii funcții). Propriu-zis, ceea ce noua funcție are într-adevăr originar, adică ceea ce îi e într-adevăr propriu ei și numai ei, iese complet la iveală, dacă și numai dacă se ține strict seama de concomitența absolută dintre *modul de a se înfăptui al procesului* într-o anumită etapă a constituirii sale (aici apare funcția substantival-verbală) și *modalitatea sa de a se înfățișa* totodată și drept *constituit* în aceeași etapă (aici apare net funcția adverbial-substantivală). Deci, noua funcție ar putea fi înfățișată analitic sub forma

„verbal—substantival—adverbial",

unde însă ceea ce trebuie reținut nu este doar simpla corelație a acestor trei elemente, ci punctul de coincidență al extremelor (verbalul și adverbialul) plasat nu undeva unde ele ar coabita, ci în acel timp cînd se întîmplă, strict vorbind, nu simpla lor întîlnire, simpla lor coincidență, ci *con-topirea* lor într-un creuzet din care ia naștere noua funcție verbalo-adverbială, calitativ distinctă de ambele funcții contopite în ea. Acestei noi funcții, firește, nu-i poate corespunde decît o formație semiotică și ea calitativ distinctă de formațiile corespunzătoare funcțiilor anterioare. Prin urmare, abia înțelegerea funcției verbalo-adverbiale și a formației semiotice corespunzătoare ei, ne va oferi unica posibilitate de acces pentru o înțelegere corespunzătoare *a constituirii totodată și constituite*, drept natura elementară a subiectului în unitatea sa originară.

În continuare, am vrea să ne oprim și asupra ideii de la care am pornit în încercarea de determinare precisă a sensului, a „statutului semiotic", dobîndit de termenul de „absolut" și de termenul de „subiect", corelat cu el — și anume asupra faptului că ceea ce aduce veritabil nou, într-adevăr original, o viziune filozofică nu-și poate afla o expresie adecvată decît într-o formație semiotică și ea cu totul nouă, urmare naturală a unei noi funcții constitutive de sens, și anume ale acelui sens care să se dovedească a fi unicul în stare să prindă în lumina gîndului pur intenția constitutivă a sistemului însuși. Că această idee — pentru noi directoare — s-a confirmat în domeniul supus analizei, am arătat cu ocazia analizei funcției „verbo-adverbiale" și a formației semiotice corespunzătoare ei. Am vrea să adăugăm doar că fenomenul instituirii de noi sensuri înlăuntrul limbajului natural și, totodată, conforme naturii lui, e procedeul firesc în conceperea și expri-

marea prin diverse structuri semiotice a ce e propriu sistematicii filozofice în genere. Se manifestă cu acest prilej ceva ce ține de formarea în cadrul limbajului natural a unui nou limbaj, tot natural, prin deplasarea de sens sau, mai bine zis, prin elaborarea unui nou sens pe baza unei funcții de funcții cu formația semiotică ce-i corespunde și care, evident, va fi, ca și sensul pe care îl exprimă, prin însăși constituirea ei de un alt grad, de un grad mai înalt decît formațiile semiotice corespunzînd funcțiilor care au ocazionat apariția ei. Astfel se instituie o ierarhie a sensurilor, ierarhie de care trebuie să se țină seama, dacă vrem să înțelegem exact ceea ce e exprimat și mai ales dacă vrem să explicăm precis de ce un anume termen sau altul nu poate să aibă decît acel înțeles bine determinat în respectivul context filozofic și, totodată, să și realizăm caracterul cu totul firesc, cu totul natural al termenului filozofic în limbajul natural și prin limbajul natural. Problema determinării locului unui anume sens în ierarhia de sensuri pe baza unei proceduri bine stabilite și eficiente, precum și raportarea lui pe orizontală cu celelalte sensuri de același tip, iar pe verticală cu sensuri ierarhic distincte din cadrul aceluiași context, de asemenea, pe baza unor proceduri net delimitate în ce privește mecanismul lor, se impune, deci, în orice muncă de exegeză și comentar, iar pe această bază și pentru derivarea, în continuare, a consecințelor ce decurg cu necesitate din respectivul context, consecințe ce pot fi premisele unor viitoare dezvoltări filozofice, care trec însă dincolo de granițele lui.

Acesta a și fost, de altfel, și drumul urmat de noi. El ne-a condus la distincția dintre conceptul de început și cel de obiectivitate față de diversele începuturi empirice și față de diversele caractere obiective concret-empirice ale obiectelor reale (semiotic la existența a două planuri); apoi la coordonarea pe același plan semiotic a ideilor de început, de obiectivitate și de subiect. Același drum ne-a permis, în continuare, stabilirea raportării între aceste trei idei (aceasta e analiza structurii de tip semiotic), a interdependenței lor, iar în cadrul ei a ordonării dependenței lor una de alta. Ideea de început și cea de obiectivitate, odată parcurse în această ordine, ne-au dus la ideea de subiect, ultima dovedindu-se a fi ideea centrală, originea, din care iau ființă ideile care mai înainte ne-au condus pașii pînă la ea. (Aici se manifestă procesul de reducție și

apoi de deducție în analiza constituirii ideii de sens specifică sistematicii filozofice luată de noi în considerație.) Constituirea ideii de sens ne-a condus, la rîndul ei, la înțelegerea naturii funcționale a categoriilor și a constituirii sistemului categorial prin dialectica lor (vezi rolul abstracțiilor de tip funcțional în constituirea ideii de sens, deci rolul lor semiotic). De aici ni s-a impus, nemijlocit, datorită unicității ideii de subiect și odată cu ea și unicitatea ideii de început (începutul subiectului) și a celei de obiectivitate (efectul obiectivării subiectului), precum și sinteza ideii de subiect cu cea de obiectivitate (subiectul-obiect ca *totalitate exhaustivă*). Astfel se dovedește a-i fi substanțială ideii de subiect ideea de absolut, ultima fiind expresia funcționalității realizate stringent, pînă la ultima ei consecință. Ideea de absolut preia asupra ei ideea de sens, funcționalitatea dovedindu-și caracterul ei dinamic. (Ideea de sens, realizată prin conceptul de formație semiotică verbalo-adverbială presupune funcția ei semiotic-constitutivă.) Absolutul, devenit principiu dinamic, e subiectul prin excelență. De aici, dialectica conceptului de adevăr ca expresie nemijlocită a caracterului dinamic al principiului trece prin intensiunea valorică pe prim plan. (Ideea de sens dobîndește *natură tensorială* ceea ce va avea drept urmare pe plan semiotic trecerea pe prim plan a funcțiilor verbale și adverbiale.) Odată ce ideea de sens a dobîndit natură tensorială, ca punct de origine a ei se impune intenția primară. Dar accasta e funcție constitutivă în puritatea ei. E tocmai ceea ce este redat prin ideea de principiu, adică de cel ce e destinat să se realizeze pe sine și, totodată — ca unicul ce posedă natură constitutivă — să dea și naștere prin constituirea sa a tot ce este în fapt, a ce e constituit. Formația semiotică adverbo-verbală a conceptului de absolut răspunde acestei cerințe. (E ceea ce am dovedit analizînd trecerea de la expresia de „început absolut" la expresia de „început al absolutului".) Abia ajunși la acest punct am înțeles stringent *unitatea congenitală a constituirii și constituitului*, deci, natura proprie a subiectului ca subiect absolut — consubstanțialitatea subiectului și a absolutului. E destinul absolutului de a fi natura proprie a subiectului, unica lui substanță, iar așa subiectul însuși, precum destinul subiectului e de a fi exclusiv cel ce înfăptuiește această acțiune de geneză absolută a absolutului însuși. Aceasta este contopirea absolutului cu subiectul și a

subiectului cu absolutul — exprimată clar prin formația semiotică adverbo-verbală, și, ca atare, gîndită distinct.

Ce se impune însă odată cu această contopire e apariția în locul derivării de natură strict logică, în locul conchiderii deductive, a raportului de geneză dintre subiect și modurile sale de a ființa în fapt. Prin urmare, în locul mînuirii de către noi în virtutea unor reguli de conchidere a materialului gata dat și a obținerii unui material nou, concluzia, drept rezultat al acestei acțiuni a noastre asupra vechiului material, apare acum actul de autogeneză a celui destinat să-și exteriorizeze prin sine natura sa lăuntrică, dînd naștere din sine ființei sale în fapt, deci, realului însuși. Ergo, înlocuirea deplină a derivării deductive prin ideea de autogeneză e însăși abandonarea totală a perspectivei de ordin logic și adoptarea, de asemenea totală, a unei perspective net ontologice. În lumina acestei perspective ontologice e văzut și înțeles descensusul de la intensiunea valorică prin intermediul subiectului la modurile sale de ființare în fapt, empiricul; deci, descensusul de la ființa pură a absolutului, abstractul, la cele destinate a ființa în lumea sensibilului, concretul. Iar acest descensus fiind generare, întreg acest proces e geneza concretului din abstract — și anume, în interpretarea hegeliană, unica geneză veritabilă a concretului. Desigur, intensiunea valorică, acea lumină pură lucind dinlăuntrul abstracției prin infinitele ei reflexe, smulse prin neîncetată șlefuire din zgura brută a gîndului amorf încă, e veritabila atestare a naturii autentice și a neprețuitei valori a gîndului. De aceea, din toate cele reale ce e mai real e — pentru Hegel — gîndul. Din el își dobîndesc toate celelalte valoare și astfel abia și autentică realitate.

În procesul de inversiune — specific fetișismului — e, prin urmare, implicată atît alunecarea din gnoseologic în ontic cît și procedeul cunoașterii prin concept și a recunoașterii în lumina lui a valorii ce le revine lucrurilor, deci, a autenticci lor realități, a veritabilei lor naturi, altfel inaccesibilă nouă. Acesta e și motivul pentru care în considerațiile noastre finale vom distinge strict aceste două aspecte, înlăturînd, prin explicarea caracterului istoric limitat al cauzei real-istorice a ontologizării, alunecarea în ontic și, totodată, croind, tocmai prin intermediul acestei înlăturări — acesta este procesul des-fetișizării — drum explicației veritabile, deci, explicației real-istorice și nu speculative ce trebuie dată procesului de

cunoaștere și valorificării prin concept a realului, și, deci, și de întemeiere, pe această bază, a atestării lui cu „depline drepturi cetățenești" în gnoseologia și în filozofia materialistă în genere. (E aici, evident, vorba de funcția de reproducere, de reflectare a conceptului însuși, de funcția de reflectare a abstracției ca atare, lucru amintit încă de la începutul considerațiilor noastre despre teoria hegeliană a conceptului.)

Hipostazierea. Fetișizarea. Speculativul

PARTEA A DOUA

VIII

HIPOSTAZIERE–FETIȘIZARE

1. NATURA HIPOSTAZIERII ȘI A FETIȘISMULUI. RAPORTUL DINTRE ELE

În vederea elaborării unei veritabile metode dialectice e necesară — după cum am arătat și anterior — înlăturarea interpretării ontologizante a abstracțiilor, deci, a acelei ontologii a inteligibilului, specifică lui Hegel. Ontologizarea abstracției se manifestă mai întîi sub forma hipostazierii ei. Rezultatul procesului de hipostaziere e ușor de recunoscut prin particula „ca atare" atașată abstracției (Esența ca atare, obiectivitatea ca atare, realul ca atare ș.a.) Odată ce particula „ca atare" e atașată abstracției, aceasta ia locul și i se substituie total fenomenului real ce-i corespunde. Este, deci, aici vorba de substituția integrală a abstracției hipostaziate în locul realului. Evident, în cadrul unor împrejurări social-istorice net delimitate, rezultatul hipostazierii atunci cînd și unde — adică în ce domeniu al filozofiei — își face el apariția, el și-o va face în mod spontan. Înțelegem prin „apariție spontană" că în nici un caz de hipostaziere realizat în condițiile anterior enunțate nu apare și conștiința reflexivă asupra procesului însuși al cărui rezultat e abstracția hipostaziată. Abia odată cu apariția acelor împrejurări social-istorice care fac posibilă descifrarea mecanismului de producere a hipostazierii va putea să apară și conștiința reflexivă asupra acestui proces, se va putea, deci, pune și problema analizei reale, de tip istoric, a acestui fenomen, și drept urmare a ei — evident, datorită realizării procesului social de înlocuire a condițiilor în care

el apărea spontan, prin alte condiții radical diferite de primele și net defavorabile existenței sale — se va impune, drept concluzie a acestei analize, și problema necesității de completă și definitivă înlăturare a hipostazierii din domeniul ideologiei. Că și în afara situației acum menționate abstracțiile hipostaziate au fost supuse criticii e un lucru bine cunoscut. Dar una este să le critici, să le contești rolul pe care îl joacă într-un sistem de filozofie, și cu totul altceva este nu doar să iei act despre ele și să le contești sub un aspect sau altul rolul, ci descifrînd „misterul" procedurii lor, să le contești, datorită caracterului lor istoric trecător, însuși dreptul la existență și anume să li-l contești în deplină cunoștință de cauză, iar, pe de altă parte, să le înțelegi tot istoric, tot genetic, natura lor de malformații în domeniul ideologic și, ca atare, să condamni în principiu însăși întrebuințarea lor și nu doar o anume întrebuințare a lor socotită greșită și înlăturabilă, chipurile, prin formularea unor condiții restrictive în întrebuințarea lor. Această este poziția marxistă în problema hipostazierii, a abstracției hipostaziate; și în această lumină este realizată explicarea atît a apariției și manifestării acestui fenomen în dialectica hegeliană, cît și a necesității înlăturării principiale a lui, drept condiție „sine qua non" a posibilității elaborării autenticei metode dialectice.

Odată ce hipostazierea e înfăptuită pînă la capăt, rezultatul ei, abstracția hipostaziată se impune, astfel încît *orice abstracție* — parte constitutivă a sistemului — *e hipostaziată* în însăși natura ei de abstracție, înstăpînirea conceptului realizîndu-se, prin acest fapt, în mod absolut. Întreaga substanță a sistemului devine astfel conceptul din care toate purced și în care toate se reîntorc pentru a-și desăvîrși veritabila lor ființă. Acesta e cazul sistemului hegelian. Înstăpînirea absolută a dominației conceptului îi dă idealismului hegelian caracter de idealism absolut, iar mecanismul de bază, prin care această specie de idealism se susține e inversarea de care ne-am ocupat amănunțit în capitolele anterioare. Dar odată cu această inversiune apare drept expresie a înstăpînirii conceptului asupra realului caracterul și funcția de subiect a conceptului. În această calitate, conceptul-subiect e înțeles și interpretat de Hegel drept unica entitate de tip generic, devenind astfel centrul universului, celelalte entități — entitățile hipostaziate — devenind, la rîndul lor, simple moduri de a fi, de

a se manifesta ale acestui centru absolut. În acest fel ia naștere în doctrina hegeliană caracterul de absolut prim al subiectului-concept în raport cu determinațiile sale. Aceasta este însă și apariția fetișismului.

Ceea ce socotim tipic atît în ce privește apariția, cît și în ce privește natura fetișismului, e suprapunerea deplină dintre concept și absolut manifestată cu acest prilej. Ideea de dezvoltare e pe deplin conturată prin simpla apariție a ideii de subiect, a naturii sale. În acest sens conceptul-subiect cuprinde în sine întregul conținut, devenind abia astfel principiu absolut. Prin ideea de principiu absolut forța genetică absolută, caracterul de început absolut al absolutului, determinația definitorie a subiectului — deci a conceptului însuși — își găsește expresia fidelă, unica expresie adecvată a funcției sale, în viziunea hegeliană. Din capul locului trebuie însă să remarcăm că în concepția hegeliană despre subiect apar concomitent două lucruri diferite: (a) ideea de subiect ca principiu dinamic, lucru ce ține de textura metodei dialectice în genere și (b) modul de obținere a acestei idei — de valoare incontestabilă — prin intermediul hipostazierii și fetișizării — ca atare malformații în domeniul ideologic, dar care în anumite condiții au deschis și ele în felul lor drum către ideea de subiect. Indicăm succint acest drum: (1) Prin hipostaziere se realizează trecerea de la sensibil la inteligibil. Dar ceea ce se obține în acest mod are un echilibru instabil. E asemănător cu ceva ce ar pluti fără sens ca și corabia care niciodată n-ar fi plecat din nici un port și care niciodată n-ar ajunge în nici un port, căci portul din care ar fi plecat nici n-a fost vreodată, iar cel spre care plutește nu e oare cumva doar o simplă nălucire — rodul sterp al unei străduințe vane și fără rost? Entitățile hipostaziate își pierd orice reazem în lumea faptelor, reduse prin simpla lor prezență la neant, și nu-și găsesc nici măcar în ele însele, în simpla lor existență, rostul propriei lor existențe. (2) Datorită imposibilității de reîntoarcere la sensibil ca dat originar, odată ce procesul de hipostaziere a avut loc, se impune trecerea de la aceste abstracții, întrucît sînt abstracții hipostaziate, la abstracția abstracțiilor (subiectul absolut) drept sursă a lor și, deci, a realității în genere. Astfel ia naștere subiectul absolut, iar entitățile hipostaziate devin predicatele absolute ale absolutului — fenomen tipic de fetișizare. Problema ce se ridică în fața noastră este acum explicarea cauzală

a apariției și existenței hipostazierii și fetișismului, iar în acest context, lămurirea inter-relației lor cu ideea de subiect fără a prejudicia însă nici faptul istoric — prin condamnări premature — și nici structura sistematico-conceptuală a metodei dialectice — prin îngăduința față de ceea ce și-a trăit traiul. Deci: nici dogmatica condamnare și nici liberala îngăduință nu-și vor putea găsi locul în analiza noastră istorică.

2. EXPLICAȚIA ISTORICĂ A APARIȚIEI ȘI EXISTENȚEI HIPOSTAZIERII ȘI A FETIȘISMULUI

Două au fost cele mai frecvente căi de explicație pseudo-istorică în domeniul cercetării noastre. Prima cale pornind de la dialectica înțeleasă în mod speculativ — considerată dialectica „per excelentiam" — se mulțumește a căuta și înfățișa cu titlu de exemplificare pe scara istoriei „mostre" de dialectică speculativă. A doua cale, în schimb, prevalîndu-se de caracterul științific al dialecticii materialiste, se străduiește și ea să descopere în decursul vremurilor și să acrediteze „în mic" și „limitată" în fel și chip — datorită împrejurărilor, ba chiar și a văditei „rele credințe" — mereu aceeași imagine a veritabilei dialectice. Nu vom intra însă în problema deosebirilor — evident importante — dintre aceste căi, deoarece scopul urmărit de noi în contextul clar enunțat nu-l constituie acest lucru, ci tocmai ceea ce le aseamănă. Vom releva în schimb, caracterul lor pseudo-istoric. Într-adevăr, ambele pornind ca dat prim de la o anumită concepție asupra dialecticii, se mulțumesc doar să întrebuințeze istoria în vederea atestării ei. În acest fel, se-nțelege, nu istoria este aceea care explică natura dialecticii, ci, dimpotrivă, natura dialecticii îi impune istoriei sarcina să-i redea fără abatere imaginea naturii ei perene. Dar, odată cu aceasta funcția dialecticii de autentic organon al istoriei reale ar trebui, evident, și ea abandonată. Dacă acest lucru e cu totul convenabil dialecticii speculative — ca ontologie a absolutului — el, acest lucru, este cu totul contrar dialecticii materialiste — metodologie a faptului istoric viu. Dar chiar dacă am trece peste faptul că pentru dialectica materialistă o atare perspectivă aistorică este, fără îndoială, în esență falsă, totuși ea, acceptată tacit, n-ar înceta să atragă după sine pentru aceeași dialectică, un

dezavantaj deloc desconsiderabil: plasarea ei în ce privește argumentarea caracterului ei just pe același teren cu dialectica speculativă. Iar în această situație, lipsind criteriul real-istoric drept judecător imparțial, nu mai poate rămîne în această dispută decît afirmarea, respectiv contestarea valorii intrinseci a fiecăreia de către cealaltă, întreaga dispută degenerînd într-un verbalism fără rost, saturat peste măsură de oțioase distincții subtile. În locul unei analize științific riguroase ar apărea, acum, o scolastică a dialecticii, plicticoasă în pedantismul ei prețios. Că în unele studii elaborate de pe poziția materialismului dialectic s-a alunecat din păcate uneori pe această cale e un lucru cunoscut. Dar nici chiar în asemenea cazuri nu s-a prea mers, din fericire, pînă la ultima consecință, ci totul s-a limitat la un amalgam eclectic între istoric și sistematic, avînd prin nedistincția perpetuă a rolului fiecărui plan în raportarea sa la celălalt, drept rezultat mai degrabă o generare de ambiguități și de confuzie, dacă aceste planuri distincte nu sînt recunoscute ca atare, decît o expunere clară a unor lucruri net și principial conturate drept consecințe imediate ale enunțurilor lipsite de orice echivoc din filozofia marxistă. Și acest din urmă fenomen — de altfel consecință a primului — mai des întîlnit în trecut, dar din ce în ce mai rar în zilele noastre este, de asemenea, bine cunoscut. Dacă am simțit nevoia să revenim totuși asupra lui, împingînd lucrurile pînă la ultima consecință, acest fapt se datorește necesității de a delimita tranșant viciata perspectivă pseudoistorică de veritabila metodologie istorică, delimitînd, tocmai prin aceasta, studiul nostru, unde această distincție e menținută ferm, de alte investigații, și ele posibile, în același domeniu, unde însă această distincție ar putea apărea mai estompată sau, eventual, chiar interpretată eronat, cel puțin sub unele aspecte.

Ceea ce se impune, prin urmare, e clara enunțare a condițiilor istoric-reale care au generat hipostazierea și fetișismul. Astfel devine posibilă veritabila explicație a apariției acestor două malformații de ordin ideologic. E de la sine înțeles că numai o istorie reală, real deformată, ar putea avea drept consecință o viziune filozofică ce ar oglindi în însăși constituția ei aceste deformații. Dar o istorie real deformată, fiind o istorie a umanului, presupune o deformare a acestuia, desigur, atunci cînd ea e într-adevăr deformată. Deformarea umanului

presupune însă, la rîndul ei, existența unor raporturi între oameni, a unor raporturi sociale în cadrul cărora să fie înfăptuită efectiv, real, înjosirea omului. Evident, atare raporturi nu pot fi decît acele raporturi în care se instituie subjugarea omului, *subjugarea sa socială*. Pentru ca însă această subjugare să nu fie doar rodul bunului plac și al întîmplării, ci să țină de însăși structura socială, de esența formației sociale, ea trebuie să fie expresia subjugării în însuși cadrul procesului de producție de bunuri necesare traiului. Dar raporturile de producție în care se manifestă nemijlocit subjugarea nu pot fi decît raporturile de exploatare a omului de către om. Iată temeiul real, istoric, al deformării umanului. Reflexul acestui raport pe plan ideal — respectiv la nivel filozofic — va apărea sub chipul înstăpînirii abstractului asupra concretului, abstractul fiind cel destinat să hotărască și să ordone, concretului revenindu-i rolul de umil și obedient executant. Acest raport dintre abstract și concret nu va apărea însă deplin conturat dintru început. Pentru a-și realiza pe deplin și sub multiple aspecte caracterul său bogat în determinații diverse, el, acest raport abstract-concret, va trebui să-și împlinească făptura recunoscîndu-și manifestarea în toate celelalte raporturi ideale, dependente în esență de natura raporturilor de producție. Abia astfel raportul dintre abstract și concret va putea fi recunoscut drept ceea ce el este, drept reflectare prin această „sinteză" realizată la nivelul „teoreticului pur" al ansamblului de idei-reflex al relațiilor sociale cc constituie structura respectivei formații. Pentru a putea însă fi realizat astfel, acest raport pur teoretic va trebui să absoarbă și să asimileze, preschimbîndu-le în însăși substanța sa, toate ideile corespunzătoare acelor relații, precum și sentimentele, străduințele și dorințele legate nemijlocit de existența lor. Numai așa această construcție aridă de abstracții va prinde viață, luînd aspectul unui fenomen natural, cu totul firesc. Iar lucrul acesta nu este greu de înțeles, întrucît toate aceste raporturi nici nu pot să le apară decît „firești" celor cuprinși în cadrul lor. Cu cîtă uimire ne-ar privi, de altfel, filozofii acelor timpuri dacă i-am întreba despre originea și explicația acestor stranii și artificioase alcătuiri. Și, într-un fel, n-ar fi nimic uimitor în uimirea lor. Această întrebare nu le apare și nici nu poate să le apară altfel decît de neînțeles. Parcă i-am auzi spunîndu-ne: Cum lucruri atît de evident de firești, lucruri

al căror caracter firesc îți sare în ochi voi nu le puteți vedea cît sînt de firești? Și puneți problema acolo unde nici urmă de problemă nu poate fi? Cum poate *fi* straniu ceva atît de firesc și artificios ceva prin excelență natural? Într-adevăr, acești filozofi împărtășesc soarta oamenilor vremii lor. Încremenirea întru veșnicie e boala fără de leac a timpului lor. Entitățile hipostaziate sînt și sînt destinate să rămînă pentru ei mereu calitățile veșnic firești ale lucrurilor. Și aceasta este, prin excelență, și soarta lui Hegel. E, în fond, aici expresia caracterului firesc al condițiilor din acele timpuri, caracter transmis tot firesc abstracțiilor care, ca ansamblu ordonat, reprezintă conștiința lor. Se manifestă aici, deci, conștiința „firească" a celor firești, evident „firești" înlăuntrul unei formații sociale și în cadrul ei.

Continuînd pe aceeași linie se poate remarca: întrucît raporturile sociale din orînduiri cu clase antagoniste nu sînt încă recunoscute ca simple relații produse în și prin dezvoltarea socială și, ca atare, trecătoare și ele, și întrucît, în consecință, forța lor le va apărea oamenilor sub forma unui destin implacabil, acționînd de dincolo de voința lor și în fața căruia ei sînt neputincioși, e natural ca ideile corespunzătoare acestor relații sociale să le apară și ele investite cu aceeași forță. Valorile nemijlocit sociale dobîndesc în primul rînd acest caracter, de la ele extinzîndu-se același caracter asupra întregii lumi a abstracțiilor. Manifestarea acestui fenomen e înfățișată prin acea particulă „ca atare" atașată spontan abstracției. De aceea, hipostazierea nu-și dobîndește vigoarea ei doar de la simpla natură a abstracției ca abstracție, ci în principal de la vigoarea proprie relațiilor umane pe care și ele sînt destinate să le exprime prin natura lor de abstracții. În plus, odată ce ecoul acestor forțe elementare devine abstracție, ea fiind oarecum cutia lor de rezonanță, sunetul redat — continuînd comparația — va dobîndi limpezirea pe care anterior nu o putea avea încă, ceea ce va avea, pentru cei dotați cu ureche muzicală, evident, în acest domeniu, drept efect putința de a surprinde acest sunet în puritatea lui și de a-i resimți, astfel, din plin, adevărata lui frumusețe. Poate tocmai de aceea cei ce vor beneficia de — să-i spunem — acest avantaj vor fi convinși că au văzut adevărata față a lucrurilor, că le-au recunoscut natura lor autentică în lumina veritabilei lor valori. În filozofia hegeliană acest lucru se realizează. N-avem

decît să reamintim conceptul de „adevăr-valoare", pus anterior de noi detaliat în evidență. Propriu-zis, ceea ce am descris cu acest prilej drept intensiune valorică ne pare a confirma pe de-a întregul atît existența perfectei recepții a „rezonanței" abstracției, cît și, de asemenea, perfecta redare a ceea ce într-adevăr a fost intuit și resimțit nemijlocit de către Hegel din substanța abstracției pe care timpul trăit de el i-o înfățișa, redare întruchipată în dialectica abstracției, „imaginea" filozofică a sensului imanent ei.

Ce ne apare demn de reținut e faptul că rezonanța abstracției ține de modul în care abstracția își poate pune în valoare propria ei natură. Acest mod însă e diferit în diverse timpuri, după cum diferită e măsura înfăptuirii umanului, căci ceea ce este omenesc răzbate la suprafață în diverse chipuri și nu de puține ori pe căi întortocheate de-a lungul istoriei. Și de aceea nu e de mirare că, fiind firesc ca abstracția să apară hipostaziată, într-un anume timp, tocmai rezonanța ei să fie și ea condiționată de însăși natura ei hipostaziată din acel timp — și aceasta deoarece atunci veritabila natură a abstracției era aceasta și nu alta și nu deoarece atunci ea s-ar fi manifestat doar sub o anume formă și nu sub alta; căci unde oare ar fi putut în acel timp exista acea natură veritabilă în afara formei ei de manifestare de atunci? (Consecvența metodologiei istorice ne impune stringent această concluzie.) Acesta e motivul pentru care la Hegel rezonanța abstracției se realizează prin abstracția hipostaziată și înlăuntrul ei; sau, altfel exprimat, e rezonanța „abstracției-hipostază" care-și croiește prin modulațiile cu inflexiuni de incantație ale dialecticii, drum ei și, totodată, și abstracției a cărei venire în lume ea o vestește. De aceea, ascensusul valoric (= esența și rostul cunoașterii) prin care, îndeplinindu-l, ea ia ființă, se preschimbă la Hegel într-o cosmogonie, cosmogonia abstracției, iar filozofia în poemul acestei cosmogenii. Într-adevăr, totul se preschimbă parcă sub ochii noștri a celor de acum. Pentru Hegel însă lucrurile se întîmplau chiar așa. Pentru el era vorba de o veritabilă cosmogenie, de unica cosmogenie veritabilă, iar poemul acestei cosmogenii pentru el nu era un poem, ci glasul celor ce se întîmplă, mărturisind totodată întîmplarea lor. Iată forma în care apare la nivelul hipostazierii dialectica și, concomitent, și dialectica procesului de cunoaștere.

În fond, acea tensiune inerentă abstracției — rezonanța pe plan subiectiv a forței elementare obiective — oferă aproape de la sine prilejul posibilității interpretării cunoașterii drept act, drept fapt ce-și împlinește propria sa făptură prin înfăptuirea sa. De aceea, o condamnare a hipostazierii care ar face pur și simplu abstracție de întreagă această situație complexă, mulțumindu-se cu respingerea ei pe baza faptului că e ilicită o substituție a realului printr-o abstracție — lucru cu totul just în argumentarea respingerii — ar putea prezenta totuși, deși indirect, un inconvenient. Ea ar putea sugera impresia greșită că întreaga hipostaziere s-ar reduce la aspectul avut aici în vedere, ceea ce ar avea drept urmare estomparea, eventual, chiar pierderea din vedere a acelei tensiuni inerente abstracției prin care abia poate lua naștere la nivelul ei, deci, la nivelul corespunzător naturii sale, dialectica. O atare impresie greșită, împreună cu consecințele ei, ar ocaziona însă — în ce privește interpretarea și valorificarea critică a hegelianismului — pe de o parte o artificială sărăcire a densității ideatice și o vlăguire, o totală sleire de forță originară, de sevă, de viață a filozofiei hegeliene supusă unei atare interpretări, unei tălmăciri care mai degrabă ar fi o răstălmăcire; iar, pe de altă parte în opera de preluare a ce e valoros în această dialectică s-ar naște un impas. Odată pierdut — prin această tălmăcire „sui generis" — fondul valoros al metafizicii lui Hegel, însăși valorificarea s-ar vedea lipsită de obiect; ea n-ar mai avea ce valorifica. Prin urmare, și simpla prezumție a unei atare situații, deci, aserțiunea doar ipotetică a existenței ei, e cu totul suficientă pentru a evidenția consubstanțialitatea — înlăuntrul filozofiei hegeliene — a hipostazierii și a dialecticii.

Într-adevăr, odată ce dialectica nu poate fi elaborată metodologic la nivel teoretic decît prin expunere sistematică a releului conceptual — unica expresie posibilă a stringenței și necesității ei — e cu totul firesc, abstracțiile cuprinse în acest releu fiind ele însele în natura lor hipostaziate, ca și dialectica lor să împărtășească și ea aceeași soartă, și e, de asemenea, tot firesc ca orice încercare de artificioasă desprindere a unei singure laturi a acestui fenomen complex, dar tot atît de unitar în esența lui, să se încheie cu un eșec. A încerca să înlături hipostazierea ca ceva simplu suprapus dialecticii hegeliene, pentru a obține prin efectuarea acestei

operații veritabila dialectică, pînă atunci ascunsă privirilor noastre, ar fi „mutatis mutandis" asemănător încercării de a obține prin înlăturarea nuanței de galben-brun încorporată în substanța verdelui lui Luchian, „veritabilul" său verde, înainte tulburat de aceste ingrediente străine de natura lui autentică. E, deci, doar o amăgire, o credință cu totul naivă să-și închipuie cineva că va extrage măcar un gram de „dialectică pură", urmînd calea descrisă mai înainte.

Și dialectica își are istoria constituirii sale, iar dialectica hegeliană a reprezentat o etapă în acest proces de constituire — și de aceea se bucură de un caracter unic și ireversibil în specificitatea lui. El, acest caracter, este însuși spiritul viu al acelei dialectici, viața ei lăuntrică; și, după cum nu poți priva o operă filozofică autentică de principiul ei constitutiv fără a-i anihila prin aceasta autenticitatea și deci însăși valoarea ei, tot așa nu poți priva filozofia hegeliană de spiritul ei, de substanța ei vie, dialectica, elementul ei constitutiv, determinația ei definitorie. Dovadă: pentru Hegel dialectica nu e doar un mod de a aborda din afară realul, ci ea este procesul de constituire imanent lui; ea e actul de geneză și, astfel, de veritabilă ființare a ceea ce își dă sieși naștere, conferindu-și prin aceasta autentică realitate; *ea e deci filozofia subiectului și anume a subiectului absolut ca principiu dinamic.* A încerca să desprinzi în cadrul concepției hegeliene dialectica de rolul și funcția subiectului absolut duce, deci, inevitabil la destrămarea dialecticii și, totodată, lipsit de dialectica sa, de modul de ființare propriu lui, însăși ideea de subiect își pierde rostul, rațiunea ei de existență. În această situație însă, prin dispariția ideii de subiect n-ar dispare doar dialectica hegeliană, ci însăși posibilitatea de concepere a dialecticii în genere. Acesta este și motivul pentru care orice încercare de depășire a dialecticii hegeliene implică menținerea ideii de subiect împreună cu toate determinațiile ei necesare și, totodată, implică și înlăturarea posibilității de alunecare a sa de pe planul conceptului pe planul faptului, unde abia el se preschimbă din subiect absolut licit la nivel gnoseologic, în subiectul absolut, deci, în unicul subiect ontic. Această din urmă situație implică însăși reelaborarea ideii de subiect și, drept consecință a acestei reelaborări și elaborarea unei noi dialectici, dialectică proprie naturii veritabile a subiectului. De aceea, în operația de valorificare critică a teoriei hegeliene despre

concept, insistăm, în continuarea considerațiilor noastre, asupra ideii de subiect, asupra explicației istorice reale a naturii subiectului din filozofia lui Hegel și asupra explicației, de asemenea, real-istorică a condițiilor de apariție și asupra apariției autenticei idei de subiect, singurul garant al apariției autenticei teorii despre concept în locul imaginei lui speculative de odinioară.

3. ISTORIA REALĂ A SUBIECTULUI ABSOLUT, A SUBIECTULUI FETIȘIZAT

Primul lucru ce ne-a apărut evident cu prilejul analizei naturii subiectului în exegeza și comentariul întreprins a fost legătura indestructibilă dintre hipostaziere și fetișism. Hipostazierea nu-și va mai putea găsi, tăind orice punte de legătură cu empiricul ca dat prim, împlinirea decît prin subordonarea abstracțiilor hipostaziate unui centru al universului de abstracții, de unde ele să-și poată deriva ființa și justificarea existenței lor. Acest nucleu originar al lumii abstracțiilor e demiurgul lor, iar investirea lui cu această funcție se realizează prin procesul de fetișizare, al cărui rezultat e apariția abstracției fetișizate sub chipul absolutului subiect, în raport cu care entitățile hipostaziate devin tot atîtea predicate, de asemenea, absolute ale lui. Iată cum procesul de hipostaziere este continuat în mod necesar prin procesul de fetișizare și cum entitățile hipostaziate își află complementul lor necesar în abstracția fetișizată. Și iată și motivul pentru care o critică eficientă a hipostazierii nu se poate opri doar la acest nivel, ci trebuie, depășind acest nivel, să se ridice la nivelul dobîndit prin fetișizare pentru ca, înlăturînd fetișismul, adică rolul de demiurg al abstracției, să destrame, drept consecință, și caracterul pseudo-ontic al abstracțiilor hipostaziate, scoțînd astfel în evidență adevărata față a lucrurilor. Aceasta e drumul urmat de noi.

Subiectul, dobîndind rol de demiurg, devine prin aceasta cel ce e chemat să hotărască totul. În aceste condiții, prin vocea subiectului parcă ar răzbate ca un ecou îndepărtat vocea celui destinat să-și impună propria lui voință drept lege, voce necondiționată de nimic întru realizarea hotărîrilor sale. Parcă am recunoaște în ea, pe de o parte, în reflexul din

domeniul abstracției pure, vocea stăpînului de pe celălalt tărîm, vocea „stăpînului" de pe prozaicul tărîm al vieții zilnice; dar parcă, pe de altă parte, n-ar fi numai atît. În timbrul grav cu inflexiunile sale impersonale am recunoaște și glasul solemn al destinului. Nu e oare tocmai acesta semnul neîndoielnic al transmutației din vremelnicul prea vremelnic al fapticului în lumina perenă a abstractului, demersul caracteristic apariției la nivel filozofic a fetișismului? Nu e oare acum transfigurarea necazurilor și bucuriilor, supuse jocului întîmplării, în damnația sau mîntuirea ce țin de soarta omului, semnul neîndoielnic al acțiunii fetișismului? Dar tocmai această transmutație și transfigurare, această radicală schimbare de perspectivă e cea care conferă, totodată, subiectului și menirea de a oglindi în însăși substanța sa pură soarta omului, lupta sa de înfăptuire a umanului. Evident, în epoci istoric distincte, distinct va fi și rolul subiectului; și tot evident e și faptul că atunci cînd și unde există exploatare a omului de către om, subiectul va lua aspectul unei forțe de dincolo de om, a unei forțe calitativ distincte de puterea proprie omului, de puterea sa prin care el ca om e capabil să-și croiască după măsura sa propria lui soartă. Aceasta e oglindirea prin natura sa străină de tot ce e omenesc a subiectului și numai prin această natură a lui a raportului de exploatare. Și, în sfîrșit, e de asemenea, evident prin acea rezonanță a glasului destinului că și înlăuntrul acestei forțe „de dincolo de om" nu încetează să pulseze cu aceeași intensitate dar oarecum în chip straniu tot problema sorții omului, în condiții vitrege însă. De aceea, problema subiectului chiar fetișizat nu poate fi restrînsă doar la o traducere în „jargon filozofic" a relației de exploatare, lăsînd la o parte problema sorții omului pe care tot el e destinat în felul lui să o exprime și în acele condiții. Problema care ni se ridică în față devine, deci, urmărirea istoriei subiectului de-a lungul timpului pentru a putea pătrunde pînă la rădăcina procesului de fetișizare, pînă la subiectul fetișizat pînă la capăt — subiectul specific dialecticii hegeliene — ca pornind de aici să putem expune tot atît de consecvent procesul de des-fetișizare în necesitatea lui și de constituire, astfel, a subiectului potrivit veritabilei sale naturi și a veritabilului său rost, autentica sa dialectică.

Pentru a urmări istoria subiectului în perioada existenței sale sub formă fetișizată, unul din cele mai bune puncte de

reper, dacă nu chiar cel mai bun, îl constituie înfățișarea peregrinărilor spiritului lumii în „Prelegeri despre filozofia istoriei". Hegel însuși arată în această operă cum s-a înfăptuit de către subiect în decursul istoriei cucerirea, redută cu redută, a veritabilei valori umane. Totodată, în aceeași expunere se poate observa cum această reală substanță a valorii însă e mereu acaparată de către ideal și atribuită lui. Sub acest aspect, peregrinările spiritului lumii reprezintă pentru noi o descripție fidelă a fetișizării subiectului, descripție realizată sub forma istoriei funcției de dominație a subiectului, așa cum ea apare acolo unde simpla înstăpînire a „puterii banului", a puterii celor avuți, pare încă a fi în ordinea firească a lucrurilor, prin urmare, acolo unde sarcina real-istorică a definitivei lichidări a exploatării nu s-a maturizat nici ea încă atît cît este necesar, pentru apariția net conturată a conștiinței ei în însăși conștiința de sine a acelei clase, destinate prin existența ei reală să o înlăture pe deplin și în lumea faptei și, drept urmare, și în lumea gîndului.

Iată pe scurt istoricul ideii de subiect așa cum el e înfățișat de către Hegel. Încadrînd întreagă această desfășurare potrivit formațiilor sociale, noi putem observa cum această împărțire coincide, în genere, cu împărțirea hegeliană în antichitate, ev mediu și timpurile moderne. Prin urmare, în antichitate, respectiv în sclavagism, rolul de stăpîn este puțin contestat, deci și rolul subiectului va fi minim în sensul că nu e nevoie de o deosebită „justificare" a intervenției sale în cele lumești, lumea de atunci avînd drept temelie „spiritualitatea substanțială față de care voința individuală se comportă sub forma credinței, îndeosebi a supunerii". Urmînd aceeași linie, același criteriu, observăm cum, odată cu trecerea la evul mediu, respectiv la feudalism, bunul plac ce caracteriza pe stăpînul de sclavi suferă și el o transformare. Seniorul feudal nu mai are în față sclavul, simplă unealtă grăitoare, ci pe iobag, care de departe nu mai era proprietatea sa și de care el nu mai poate dispune în chip absolut, ci doar în anumite limite. În aceste condiții, rolul subiectului nu va mai putea nici el fi minim, ci va trebui să crească. Intervenția lui în cele lumești va trebui să fie mai activă. Rolul intervenției divinității prin intermediul puzderiei de sfinți, care se amestecă ori de cîte ori e nevoie nemijlocit în viața zilnică, e semnul neîndoielnic al intensificării rolului subiectului: ... „Imperiului doar

lumesc i se supune astfel tot mai mult imperiul spiritual" ... „Divinitatea" îi învestește cu propria ei autoritate pe cei trimiși de ea să împartă dreptate în lume. Raporturile directe, personale, de tip „patriarhal" ale feudalismului au înlocuit raporturile impersonale din lumea sclavagismului în care individul dispărea aproape complet; iar odată cu aceasta apare și disputa acerbă în jurul patrimoniului divin. E lupta înverșunată a ereziilor populare împotriva intoleranței dogmaticii oficiale, paznicul arsenalului ideologic al nobililor castelani. Dar tocmai această teribilă încleștare pentru revendicarea pe drept a patrimoniului divin expropriat și zăvorît pe nedrept în donjonul feudalismului, îi conferă acestuia chip din chipul lor. Astfel, îi este încorporată subiectului și lupta din acele timpuri sălbatice întru dobîndirea și adeverirea umanului: „Opoziția dintre principiul spiritual, stăpîn în lumea spiritului, și barbaria brutală și sălbatică, stăpînă în lumea din afară, este aici prezentă". Subiectul manifestă, deci, limpede înlăuntrul propriei sale substanțe lupta din acel timp pentru promovarea umanului și tot în el sînt înscrise cu litere de neșters și izbînzile omului întru desăvîrșirea naturii sale umane, prin urmare, și lupta întru adeverirea, în acea epocă a istoriei umanității, a autenticei ei valori. Odată cu ivirea timpurilor noi, respectiv cu instaurarea capitalismului, relațiile patriarhale de exploatare de odinioară își leapădă și ele caracterul lor personal, devin impersonale. Dependența de altădată face loc independenței. Sistemul contractual se impune; contractul prin învoială, prin „liberă înțelegere", devine specificul relațiilor interumane de bază. Astfel ia naștere ideea de cetățean egal în drepturi. În aceste condiții subiectul e pus în următoarea alternativă: ori dispare, lăsînd totul în seama deciziei fiecărui individ în parte, ori preia totul asupra sa, înlocuind el, prin funcția lui de a hotărî totul, barierele pînă acuma „firești" dintre cei destinați să decidă și cei destinați să asculte, bariere ce-l scuteau de grija de a interveni necontenit lumește în toate cele lumești. Spunem „a interveni lumește" și nu prin intermediul sacru al forței divine sau, ca în sclavagism, de a fi pur și simplu scutit prin intermediul distincției de „natură" dintre om și simpla unealtă cu chip de om, de a mai interveni pentru a păstra neștirbită „adevărata față a lucrurilor". Prin urmare, intervenția lumească în cele lumești trece acum pe prim plan; ea îi conferă subiectului

acea natură, propriu-zis unica natură, prin care să poată subzista în timpurile noi. „Lumea din afară *trebuie* să fie conformă principiului spiritual". Prin această luptă „spiritul ... își înfăptuiește opera sa sub formă de gînd și devine astfel capabil să realizeze raționalul exclusiv din principiu a ceea ce e lumea". Subiectul cuprinde totul, devine totalitate (și aceasta și ca ființă și ca ființare), iar astfel își dezvăluie natura sa de subiect absolut.

IX

ADEVĂR–VALOARE–SENS

1. FETIȘIZAREA ISTORICITĂȚII, PREMISELE DESFETIȘIZĂRII EI

Am trasat alături de istoria sacră a subiectului, istoria sa profană. Dar ceea ce este specific hegelianismului este tocmai această istorie sacră. Ea este aceea care investește subiectul nu numai cu acel caracter absolut, scos de noi net în evidență, ci și cu o natură prin excelență spirituală, precum și cu atributul de a fi prim în tot ce e real, deci, cu capacitatea, tot absolută, de a pro-duce din sine și a re-duce — adică de a re-aduce — mereu la sine și numai la sine orice ființare în fapt. În acest sens, istoria sacră a subiectului e și istoria lui fetișizată, iar natura lui sacră e natura lui de fetiș. Consecvenți acestui criteriu vom urmări, în continuare, în ce privește natura subiectului, consecințele ce decurg din istoria lui sacră, respectiv atît din istoria lui, cît și din caracterul ei sacru, subliniind cum la Hegel fetișismul e ridicat pînă la dimensiunile istoriei, iar istoria, drept urmare a acestui fapt, e înțeleasă de el în esența ei de istorie, exclusiv în măsura în care ea înfățișează petrecerea subiectului-fetiș, a spiritului absolut, deci, exclusiv ca istorie a sacrului, în afară de care însăși dimensiunea istorică și-ar pierde, în interpretare hegeliană, orice sens. Ceea ce trebuie, prin urmare, scos în evidență cu acest prilej e, pe de o parte, marea descoperire, e drept, înlăuntrul fetișismului, a naturii istorice a tot ce este și, pe de alta, concomitenta optică funciar viciată de eterul rarefiat și parcă altul în însăși substanța lui constitutivă, în care se întîmplă, în acea vreme, acea stranie răsfrîn-

gere a razelor și unde doar istoria sacră e unicul reflex al istoriei. Propriu-zis, ceea ce trebuie reținut e acel moment, unic și el, în care istoria profană, istoria umană, expropriată de sacru și concentrată în el, astfel încît să nu mai poată fi decît ilustrare temporală a atemporalității lui, se revarsă din el, ca dintr-un izvor veșnic viu, odată ce *timpurile noi, timpul omului își face apariția.* De aceea: (a) opera lui Hegel e la „cumpăna apelor", (b) iar geneza concretului din abstract e, în fond, liberarea concretului zăgăzuit de abstract, e rupere a zăgazelor lui. De aici impresia că spiritul absolut e izvor de apă vie și tot de aici și caracterul trecător al acestei impresii, căci apa vie, apa vieții e izvorul pînă acum subteran, care acum însă a răzbit la lumină. E soarta filozofiei lui Hegel de a consemna acest moment împreună cu iluzia că precum a țișnit la o lovitură de toiag din acea stîncă biblică izvorul pentru mîntuirea celor răzbiți de chinurile setei, tot așa ar fi luat naștere și din spirit duhul mîntuirii ce s-ar fi revărsat din belșug peste oameni; și precum biblica legendă e o legendă, tot așa și iluzia filozofiei lui Hegel se dovedește a fi și ea o legendă — filozofica legendă a „vîrstei de aur", peste care și dincolo de care însă omul e destinat să pășească hotărît înainte pentru a-și dobîndi prin sine autentica sa demnitate. Toate acestea le expunem în continuare, refăcînd pe cît ne e posibil pas cu pas acest drum.

Pentru Hegel, pentru viziunea sa istorică, e specific faptul că destinul propriu omului nu-i mai e impus din afară printr-un „decret filozofic", ci e realizat de oameni și prin ei, deși nu trebuie pierdut nici o clipă din vedere faptul că omul — în viziunea hegeliană —, își realizează, e drept, prin sine, misiunea, hotărîtă însă și destinată să-i revină lui nu de către el, ci de către atotputernicul Spirit Absolut. Că omul e destinat să împlinească prin sine rostul său în lumea aceasta se vede de îndată ce ne reamintim de caracterul „tensorial" al abstracției și de împletirea în una a adevărului și a valorii, analizate anterior de noi. De altfel, locul central ce-i revine în filozofia lui Hegel problemei valorii și fundamentării concepției sale despre om și despre lume în și prin natura valorii, ne îndreaptă, oarecum, de la sine atenția spre fenomenul cultural, spre cultură, expresie nemijlocită a valorii obiective a omului ca ființa a cărei existență naturală, obiectivă, e istoria omenirii. Atestarea valorii e singurul rost al existenței istoriei și al celui

ce-i este destinat să-i fie subiect. Iată în ce constă — în esența sa — istorismul lui Hegel și, totodată, și esența subiectului absolut: *Abstractul își părăsește lăcașul lui de dincolo de „pragul lumii" și se preschimbă el însuși în sensul istoriei ei*, menținîndu-se prin extracția din alambicul vieții zilnice a acelui elixir de preț ce reprezintă întregul ei rost, întreaga ei valoare, pe care, apoi, o înfățișează drept veritabila sa substanță, drept propria sa natură, unei lumi lipsită fără de el de propria ei substanță și care abia adăpîndu-se de la acest izvor al vieții își dobîndește rostul și veritabila ei valoare. La capătul acestui drum se realizează, deci, „miracolul" generării concretului din abstract, intuirea, sub formă speculativă însă, a deducției de ordin categorial drept cosmologia abstracțiilor. Această *formă speculativă* se cere însă ea însăși lămurită, iar drumul către deplina ei limpezire străbate deșertul iluziei speculative.

Iluzia speculativă nu e de proporție individuală, ci de proporție socială. Ea e generată în condițiile existenței mizeriei sociale, fiind reflex filozofic compensatoriu al ei prin încercarea de a dobîndi umanul fie și într-o lume dezumanizată. Ea e reflexul uman al condițiilor inumane. Dezagregarea reală a umanului în vremuri de cruntă asuprire și exploatare conferă, deci, compensatoriu, existența în fapt a valorificării sale ideale, ființării sale sub formă ideală doar. Refugiul din fapt în concept, din mizeria reală în măreția ideală își află expresia clară și în filozofia lui Hegel — mai precis spus în caracterul ei speculativ. Nu ne-a fost greu să observăm cu acest prilej cum *speculativul se caracterizează* în principiu *prin acest refugiu din real în ideal* și prin învestirea idealului — sub forma subiectului absolut — cu caracter prim în ordine ontică; și, totodată, am putut realiza clar și faptul că, dat fiind caracterul social al iluziei speculative, nu poate fi vorba nici în cazul filozofiei hegeliene doar de un „truc abil", înfăptuit în deplină conștiință de cauză și tot cu atîta rea-credință. Hegel nu plutea pe deasupra iluziei speculative, ci era și el cu totul cuprins într-însa. Într-adevăr, pentru el iluzorii nu sînt iluziile însele, ci îndeplinirea, înfăptuirea lor, posibilitatea lor de-a prinde viață aici și acum, sub ochii noștri. Desăvîrșirea acestei iluzii speculative e, deci, scoaterea ei din cadrul istoriei. Viața obișnuită e destinată să rămînă nedesăvîrșită pentru a putea fi martora propriei ei desăvîrșiri,

nu însă istorice, ci absolute, în interpretarea hegeliană. Caracterul absolut și nu istoric al acestei desăvîrșiri e rădăcina iluziei speculative. Pentru a înlătura însă orice posibilitate de neînțelegere am vrea să mai facem o scurtă remarcă. Reamintim că întreaga vigoare a iluziei speculative derivă din „asimilarea" de către subiect și prezentarea drept propria sa natură a tot ce era socotit mai de preț în natura umanului așa cum el putea să se înfățișeze în acea vreme celor ce se simțeau chemați să-l proclame și să-i enunțe filozoficește menirea, dar nu menirea sa proprie de uman, ci menirea sa transfigurată ca țel imanent al subiectului absolut. Aceasta în primul rînd. În al doilea rînd trebuie remarcat că pentru prima oară în timpul lui Hegel și în creația lui natura obiectului filozofiei e înțeleasă a fi istorică și e redată adecvat acestei naturi. Natura ființei constă în ființarea ei; orice punct inițial, după care abia ființa ar începe a ființa și orice punct terminus în care ființa ajunsă la liman și-ar fi încheiat ființarea, conservîndu-se în absoluta ei puritate, ar anihila în esență viziunea istorică, preschimbînd istoricul din principiu constitutiv al obiectului într-o simplă determinație a sa, de a cărei lipsă existența și natura obiectului nu ar depinde însă. (Dar o atare posibilitate e cu totul străină concepției hegeliene despre dialectică.) Pe baza acestor două remarce se poate conchide că în timpul în care a trăit Hegel și în împrejurările în care el și-a dus viața, puterea umanului, lepădînd de la sine orice ar fi principial dincolo de ea și tot principial inaccesibil prin natura sa omului, începe să se impună potrivit firii ei, deci potrivit menirii ce-i revine aici pe pămînt, singurul loc unde omul se simte într-adevăr acasă la el; și că abia odată cu aceasta a putut lua naștere și resimțirea istoriei drept mediul natural în care se dezvoltă omul și îi constituie substanța însăși a umanității sale. Aceasta pe de o parte. Dar pe de altă parte, tot din remarcele noastre preliminare, decurge, de asemenea, și faptul că, din acele timpuri în care a văzut lumina zilei filozofia lui Hegel, umanul însuși, care abia răzbise către lumină împreună cu destinul său istoric, a apărut — și nici nu putea să apară altfel — decît sub forma atotputernicului spirit absolut, drept cosmogonie a subiectului și el absolut. E aici prezentarea istoriei umane drept cosmogonie și a subiectului acestei istorii drept principiu absolut. În fond, aici avem nu atît fetișizarea omului, cît mai

degrabă fetișizarea istoriei umanității și abia astfel și a omului. Din toate cele anterioare urmează însă nemijlocit că prinsă înlăuntrul acestei fetișizări apare, în primul rînd, istoria umanității și, că, deci, însăși istoria ca istorie este la Hegel pe deplin prinsă în conceptul fetișizat al istoriei. Prin urmare, ne aflăm în situația istoriei fetișizate și, totodată, în fața unei istorii care nici n-ar fi putut apărea altfel, deci, în fața unei istorii căreia îi este consubstanțială fetișizarea, care, prin urmare, cuprinde în însăși natura ei proprie, în însăși istoricitatea ei — dacă ne e îngăduit să ne exprimăm astfel — fetișismul — și anume astfel, încît această istoricitate să poată fi numai substanța temporală a unei entități fetișizate și nimic altceva; iar această entitate fetișizată fiind, evident și ea, la rîndul ei, unicul subiect căruia să-i poată reveni istoricul drept propria ei natură. În plus, aici nici nu e vorba doar de o falsă, de o pseudo-viziune istorică, ci de reflexul, de oglindirea cu totul fidelă prin această viziune istorică a naturii faptului real-istoric din acel timp. Fetișizarea gîndului despre eveniment e urmarea fetișizării evenimentului, respectiv a unei istorii ce obiectiv trece dincolo de puterile oamenilor (= fetișizarea real-istorică, obiectivă a evenimentului), al cărei principiu constitutiv evident va trebui, drept consecință, înțeles și el ca fiind de o cu totul altă natură decît natura umană. Aceasta este înțelegerea real-istorică a istoriei în esența ei fetișizată. De aici se desprind următoarele consecințe: (a) Datorită diferenței calitative dintre viziunea hegeliană a istoriei — reflex al stării de fapt de atunci — și teoria științifică a istoriei (materialismul istoric), orice încercare de a identifica înlăuntrul viziunii hegeliene, prin urmare, înlăuntrul viziunii de atunci autentica concepție a istoriei, apărută în vremea noastră, este sortită eșecului. (b) Dar această discontinuitate de principiu dintre aceste două concepții despre istorie nu exclude și un raport de continuitate între ele. Evident, e vorba aici despre un veritabil raport de continuitate și nu de simpla perpetuare de-a lungul timpului a ceea ce și-a trăit traiul. Într-adevăr, viziunea hegeliană, istorică în esența ei, dar căreia îi e congenital fetișismul e destinată prin propria ei istoricitate a impune o condiție restrictivă istoricității însăși. Fetișismul însuși cuprinde în sine istoricul, dar nu e el însuși înțeles drept un eveniment istoric care se întîmplă și el — ca orice alt eveniment istoric — într-un anumit timp. De aceea, tocmai feti-

şismul reprezintă acea condiţie restrictivă a istoricităţii; sau, altfel exprimat, el reprezintă în însăşi textura istoricităţii hegeliene un corp străin de ea şi, ca atare, incompatibil cu ea, dacă ea ar vrea să-şi menţină consecvent poziţia istoricităţii ei. Dar tocmai marxismului îi revine meritul istoric de a fi demonstrat teoretic stringent caracterul vremelnic al procesului de fetişizare, al fetişismului, şi de a fi realizat astfel consecvenţa istoricităţii, consecvenţă inaccesibilă viziunii hegeliene despre istorie. Realizarea acestei consecvenţe e continuitatea. (c) Dar continuitatea se realizează prin intermediul acestei discontinuităţi funciare. Ea e continuare prin întreruperea procesului de fetişizare, deci, prin înlăturarea principială a fetişismului (care îmbibă pînă la saturaţie orice moleculă a dialecticii hegeliene) din tot ceea ce ar putea revendica pe drept titlul de dialectică. Continuitatea realizată prin discontinuitate presupune însă nu simplă preluare şi continuare, ci, dimpotrivă, presupune reelaborarea întregului material pe baza unui criteriu calitativ distinct în raport cu criteriul anterior. Materialul în cazul nostru e istoricitatea, iar criteriul calitativ distinct în raport cu criteriul fetişismului în explicaţia naturii istoricităţii (criteriul anterior) e criteriul explicaţiei naturii istoricităţii printr-un realism consecvent în analiza şi conceptualizarea faptului real-istoric, fără ingerinţa în explicaţie a unui fenomen exterior lui şi străin de natura sa, deci, prin referire exclusivă în explicaţie la el însuşi, la natura respectivului fenomen.

Întreg acest proces dovedindu-se a fi o continuitate realizată prin discontinuitate, raportul dintre cele două criterii va trebui să fie unul de opoziţie. Aceasta este „răsturnarea" perspectivei originar hegeliene drept condiţie a valorificării ei. Prin aceasta se realizează: (1) trecerea de la ontologic la gnoseologic în ce priveşte funcţia conceptelor de bază ale dialecticii (descoperite de Hegel); (2) stabilirea metodologiei eficiente în trecerea de la fapt la concept, astfel încît conceptul să fie rezultatul logic al factualităţii istoric-reale. Deci se impune elaborarea teoriei inducţiei la nivel dialectic; (3) procedura deductivă, dez-ontologizată acum, e referită în orice inferenţă la situaţia empirică, istorică ca însăşi, asimilînd, astfel, în însăşi substanţa ei, neîntrerupt istoric—realul complex şi înmlădiindu-se cu totul cerinţelor lui; (4) pe această bază, cu fiecare investigaţie concretă, metoda însăşi se diversifică,

se îmbogățește cu noi aspecte, cu noi laturi, ceea ce e departe de a exclude adîncirea în comprehensiune, apoi și a fondului ei de bază. Aceasta e valorificarea critică a doctrinei hegeliene, *valorificare* prin punctul (1) îndeosebi, unde elementul critic e însăși acea procedură a „răsturnării" și, totodată o *reelaborare* a dialecticii însăși — vezi punctele (2), (3) și (4).

2. ADEVĂR—VALOARE—SENS. FETIȘIZAREA „STRUCTURII-SENS" ȘI PROBLEMA ABSOLUTULUI

În continuarea lucrării noastre urmărim cum dinlăuntrul hegelianismului, cum însăși presupozițiile lui, duc în chip necesar la înlăturarea lui, luat sau acceptat drept soluția filozofică a problemei umanului. Iluzia speculativă era un drum „de salvare" în acele timpuri și pentru cei rămași prinși înlăuntrul ei a valorilor umane. Conferirea de valoare, act specific culturii, e mijlocul ales. Valorificarea este însă, în cadrul fetișismului, primă în raport cu rostul celor valorificate: valoarea conferă rost lucrurilor; rostul lucrurilor explică de ce ele sînt, de ce s-au ivit și de ce dispar, iar astfel însăși realitatea lor. De aceea, pentru Hegel, a-i da lucrului ceea ce i se cuvine potrivit valorii sale în lume e tot ceea ce e suficient pentru a-i recunoaște veritabila lui realitate, deci adevărul său. Prin urmare, adevărul lucrului este, în fond, adevăratul tîlc al lui. Acest fenomen își găsește expresie firească în limba uzuală, de pildă, în expresiile a recunoaște „adevărata situație", a vedea „adevărata față a lucrurilor", a-ți da seama de „adevăratele gînduri", de adevăratele intenții ale cuiva. „A spune pe adevăratul lor nume lucrurilor" ne pare a fi expresia care poate reliefează cel mai bine înțelesul expresiilor anterioare. Cuvîntul „adevărat" (= adevărată valoare) se opune în toate aceste expresii lui ce e doar „aparent", sau, mai degrabă, „înșelător". Deci e vorba de falsul aspect al lucrurilor, de pseudo-aspectul lor, care și el există, dar care este luat drept înfățișarea lor veritabilă, autentică. Aceasta însă înseamnă să te înșeli asupra propriei lor valori. De aici urmează nemijlocit că o adevărată cunoaștere ne angajează în rostul lucrurilor, că ea nu e o cunoaștere indiferentă, față de lucruri, ci participare efectivă în dezvăluirea valorii lor.

Deci, rostul lucrului nu ne poate lăsa indiferenți, căci, firește, rostul lucrurilor e împletit cu rostul nostru iar evident, abia astfel poate lua naștere într-adevăr și ideea de rost. De aceea, abia această idee conferă — în doctrina hegeliană — conștiinței obiectivitate și obiectivității conștiință. Astfel, existența adevărului se contopește cu valoarea inerentă lui, iar valoarea veritabilă e identificată cu autentica existență. Aici își află explicația teza tipic hegeliană că înlăuntrul adevărului existența și valoarea sînt una, că ambele sînt laturile constitutive ale veritabilului concept de adevăr. (Vezi în acest context indicația lui Marx că Hegel a înțeles, în chipul lui abstract, mai profund însă esența muncii în determinarea umanului decît economiștii din vremea sa.)

Rostul lucrului în lume, rolul pe care îl are, destinația ce-i revine, adică menirea pe care el e chemat s-o îndeplinească pentru a fi conform adevărului său, toate acestea presupun însă cu necesitate temporalitatea. De aceea, în însuși conceptul hegelian de adevăr e înglobat, tot ca o determinație constitutivă a lui, și timpul. Dar chiar prin aceasta, adevărul ca atare dobîndește natură istorică. Astfel, *adevărul unui lucru e recunoscut, e adeverit în și prin istoria sa*; e propria lui istorie recunoscută acum drept veritabilul său adevăr. Aceasta e reflectarea adevărată, în și prin caracterul istoric inerent conceptului de adevăr, a istoriei reale a lucrului, a ființării lui istorice. Adevărul, istoric în natura sa, e reflectare prin ea, prin natura lui istorică, a istoricității istoriei. Iată deci, cum abia odată cu asimilarea timpului, a istoricității, în însăși substanța conceptului de adevăr a apărut „*adevărul-valoare*"; (iar, abia odată cu apariția „adevărului-valoare" a putut să apară și ideea de valoare de cunoaștere a formațiilor abstracte ca atare, deci, a însăși formei logice, valoarea de cunoaștere constituind propriul ei conținut, prin urmare, nu un adaus exterior ei, ci un element ce ține de firea, de natura, de însăși rostul ei de formă logică, evident, prin sarcina ce-i revine ei însăși înlăuntrul procesului unitar de cunoaștere). Nu e prea dificil de observat în aceste condiții cum confluența formei și a conținutului e ocazionată în logica hegeliană de irumpcrea înlăuntrul concepției hegeliene, înlăuntrul filozofiei lui Hegel, sub forma istoricității, a umanului cu tendințele, năzuințele, străduințele și rostul său; iar odată cu această irumpere nu e prea dificil de observat nici faptul că structura logic su-

bjacentă a determinării categoriilor și a derivării lor stringente una dintr-alta e o logică a sensului ce se instituie și se constituie pe sine prin propria sa dezvoltare, *Sensul* și *Autodezvoltarea* lui nefiind, decît istoricul, de data aceasta manifestîndu-se din plin la nivel logic, la nivelul conceptului de adevăr.

În ceea ce privește ideea de sens specifică viziunii hegeliene se remarcă că sensul, obiectiv prin natura lui, este un act unic și unitar, act avînd o intenționalitate a cărei înfăptuire constituie însăși substanța, însăși natura conceptului de sens în filozofia lui Hegel. E limpede că într-un atare context sensul nu poate fi decît însuși înfăptuirea de către sine a absolutului. De aceea, baza fetișismului constă în caracterul absolut al intenționalității sensului. Și, într-adevăr, actul unic de constituire a sensului, a unicului sens posibil, act în afara căruia însăși conceperea sensului ar fi compromisă, impune ideea de absolut. Deci, problema e impusă — odată cu postularea unicității sensului — de stringența conceperii sensului, de natura, de structura logică a acestei conceperi. De aici urmează însă nemijlocit că, în fond, e vorba de fetișizarea unei anumite structuri — a structurii sensului — și că, deci operația de desfetișizare, respectiv de dezontologizare prin care abia structura-sens își va dobîndi veritabilul ei statut, va impune, în ultimă instanță, nu ocolirea și ignorarea conceptului de absolut, ci tocmai des-fetișizarea, dez-ontologizarea lui, prin dez-ontologizarea ideii de sens.

Ce se ascunde în dosul acestui fetiș? *Ce e fetișizat prin conceptul de absolut?* Aceasta e întrebarea. *Problema este, prin urmare, interpretarea justă, istorică a absolutului însuși.* Ceea ce ne pare a fi — numai în legătură cu această problemă — cel puțin la prima vedere oarecum straniu e faptul că o problematică reductibilă, în fond, la analiza și, drept consecință, la asertarea sau respingerea unei anumite interpretări a unei structuri abstracte, structura-sens ni s-a înfățișat ca un fel de cîmp de bătaie unde se hotărăște soarta omenirii. Aceasta însă numai la prima vedere, căci de îndată ce realizăm că acea structură abstractă despre care e vorba este o structură ce pretinde a determina sensul (= o „structură-sens"), realizăm și faptul că ea — acea structură — e totodată și o structură de tip filozofic — și anume o structură, care prin determinarea sensului însuși, nu poate avea drept corespondent decît o viziune globală cu tendințe exhaustiv-explicative

a lumii și vieții, a rostului lor. De aceea, ori toate au un rost și deci și ideea de sens își dobîndește de la ele rostul ei, ori ideea de sens își are prin propria ei natură un rost, deci ei îi este imanentă ideea de rost, și ca atare ca — ideca de sens — e chemată să confere rost din rostul ei lucrurilor, iar astfel să le confere și veritabilă realitate. (Ultima alternantă e soluția hegeliană.)

În orice caz — înaintînd cu cercetarea pînă la acest nivel, — un lucru ne-a apărut clar: *Consubstanțialitatea Logicului și Filozoficului în și prin Structura-Sens.* Aceasta e explicația luptei pe viață și moarte care ia naștere în jurul ideii de sens. O a doua remarcă ce se impune cu acest prilej e în legătură cu dezvăluirea, înlăuntrul a ceea ce e filozofie, a structurii ei logic subiacente, propriu-zis a laturii logice a structurii-sens. În cazul supus de noi analizei se poate observa că interpretarea, nu de tip ontic, ci de tip logic a naturii structurii-sens are drept efect înlăturarea mitologiei de abstracții, formă speculativă sub care se prezintă în interpretarea hegeliană cealaltă latură a structurii-scns, latura ei filozofică. Aceasta în primul rînd. În al doilea rînd, stabilirea clară și distinctă a naturii de ordin logic a structurii-sens este prilejuită de „răsturnarea" — analizată anterior de noi — a raportului specific hegelian dintre „sens" și „rost". Abia în momentul în care rostul e înțeles ca prim, iar sensul ca secund, ultimul — adică sensul — e înțeles ca expunerea la nivel teoretic a rostului, deci sensul e înțeles ca rezumat logic, ca expunere prin dinamica raportării categoriale la nivel inteligibil a necesității rostului, prin urmare, a necesității istoricului, a necesității existenței în fapt a rostului, deci a ordinci în desfășurarea evenimentelor din contextul real-temporal, în care ele își au locul lor. În fond, prin aceasta se stabilește natura și funcția reflectorie a ideii de sens, aceasta dovedindu-se a fi însuși principiul dc la care pornește apoi orice expunere demonstrativă, conform propriei ei legități, a istoricității reale.

Dar pentru înfăptuirea acestui lucru, pentru realizarca acestei explicații, a trebuit elaborat materialismul istoric și au trebuit mai ales să apară acele condiții care să facă posibilă elaborarea lui. Așa abia s-a înfăptuit dezvoltarea consecventă a teoriei reflectării pînă la nivel istoric, și tot așa a putut vedea lumina zilei, a putut fi concepută riguros, ideea de sens — centrul de gravitație al oricărei veritabile sistematici filozofice

dobîndindu-şi, astfel conceput, interpretare materialistă, deci interpretarea adecvată naturii şi funcţiei ce-i revine. Cu aceasta însă însuşi conceptul de filozofie — şi nu doar o filozofie sau alta — şi-a dobîndit interpretarea lui materialistă şi, eo ipso, şi-a dobîndit aceeaşi interpretare şi structura acestui concept, sistemul categorial. Dar tocmai aceasta înseamnă întemeierea deplină, ştiinţifică, prin ideea de sens inerentă ei, a funcţiei reflectorii a abstracţiei ca abstracţie şi, drept consecinţă a acestui fapt, acest lucru înseamnă şi înţelegerea materialistă a naturii ei. Astfel „strania" luptă pe viaţă şi moarte în jurul unei „biete" formaţii abstracte, în jurul „oţioasei" probleme a statutului ei „logic" sau „ontic" se dovedeşte a fi lupta pentru filozofie, pentru dobîndirea veritabilului concept de filozofie. Conceperea clară şi distinctă a funcţiei reflectorii a structurii-sens şi, deci, a sensului filozofiei şi a abstracţiei în puritatea ei — materia de totdeauna a oricărei filozofii veritabile — e rodul acestei acerbe şi neîndurătoare înfruntări, ecou în lumea abstracţiei a realei izbînzi a omului în atestarea prin istoria sa reală a veritabilei sale naturi pe care el şi-o făureşte şi de care numai el are dreptul să se bucure din plin. Ce departe sîntem de vetusta scolastică a zilelor noastre cu mania verbalismului ei. Ce departe sîntem de „strălucitoarea subtilitate" a „...ismelor" idealismului contemporan. Acolo sînt doar vorbe, vorbe de demult care prin noi vorbe despre vorbele de demult nu pot aduce însă mai mult decît tot simple vorbe ...

3. FETIŞIZAREA „DINLĂUNTRU" A TERMENULUI DE ABSOLUT

După aceste consideraţii metodologice e întrucîtva mai uşor de răspuns la întrebarea anterior pusă: Ce e fetişizat prin termenul de absolut? Ce îi corespunde, prin urmare, dintre feluritele noastre concepte absolutului sau, exprimat invers, fetişizarea cărui concept are drept rezultat apariţia categoriei de absolut aşa cum apare ea la Hegel? De la bun început un lucru ştim de acum că e sigur. Conceptul de istorie, respectiv istoricul sau istoricitatea, e conceptul prim în ordinea fetişizării, atunci cînd acest fenomen e referit la dialectica hegeliană. (Explicarea fetişizării istoricităţii am expus-o deja, referindu-ne la felul în care a decurs fetişizarea subiectului de-a lungul

istoriei umanității. Deci, nu mai e cazul să revenim.) Dar *fetișizarea istoricității* e totodată și fetișizarea subiectului acestei istorii, deci, *nu a omului luat fie și în genere, ci a umanității.* (E clară, în această privință, deosebirea dintre Feuerbach și Marx.) Fetișizarea istoriei umanității însă sub forma unui subiect unic cu o intenție unică pe care și-o realizează fără nici o abatere de la început și pînă la capăt, istoria fiind mai mult o confirmare, decît o prelucrare a acestei intenționalități originare, deci fetișizarea istoriei umanității, sub această formă — formă cu totul proprie viziunii hegeliene — avînd drept efect ineluctabil conceperea acestui subiect al istoriei sau, mai exact exprimat, conceperea subiectului istoriei drept absolut este ceea ce se impune acum pe prim plan. Argumentare: Alt subiect al istoriei alături de el nu poate exista, întrucît el nefiind un oarecare subiect, ci subiectul prin excelență, posibilitatea sa de dependență de altceva oricît de mică ar fi aceasta, este principial exclusă și tot principial exclusă, va fi, în consecință, de asemenea, și cea mai infimă, cea mai vagă posibilitate de existență în însăși natura subiectului a vreunei caracteristici ce ar putea sugera caracterul lui relativ, adică a unei caracteristici ce ar putea indica măcar posibilitatea existenței unei singure fisuri în armura perfect închegată a independenței subiectului. În aceste condiții, e de la sine înțeles că subiectul — principial arelativ — nu poate fi decît absolutul însuși. Deci, *absolutul e fetișizarea subiectului istoriei.* Prin urmare, fetișizarea conceptului de subiect al istoriei are drept rezultat — în filozofia lui Hegel — apariția categoriei de absolut, de unde putem trage concluzia că absolutul e oglindirea sub formă fetișizată a principiului istoricității corespunzător acelui moment al istoriei reale cînd aceasta însăși era obiectiv fetișizată. (Principiul real al istoricității reale e clasa socială a celor destinați să exercite puterea în cadrul respectivei formații sociale și, prin urmare, destinați prin exercitarea acestei puteri să mențină și să impună formația social-istorică înlăuntrul căreia își pot pune în valoare natura și rolul social propriu lor, deci, propriu clasei a cărei membrii ei sînt; de aici Istorie reală obiectiv fetișizată = Principiul istoricității reale, real (obiectiv) fetișizat = Proiectarea în trans-uman a principiului istoricității. De aici apoi: Proiectarea în trans-uman = imaginea obiectiv adecvată a funcției de principiu al istoricității ce-i incumbă clasei exploatatoare

= rădăcina de clasă a fetișismului, exprimată la nivel filozofic prin conceptul de absolut înțeles ca subiect absolut în filozofia hegeliană — obiectul nostru de studiu.)

Un al doilea drum în elucidarea conceptului care are drept rezultat al fetișizării sale apariția categoriei de absolut este cel ce duce la dezvăluirea rădăcinilor de ordin gnoseologic al acestui fenomen. E vorba, aici, în primul rînd, de a-i găsi un corespondent în natura cunoașterii, adică de a determina dacă cunoașterea prin natura ei oferă — în anume condiții — acestui fenomen posibilitatea de a se manifesta. Dintru început se poate observa că o structură de tip logic-gnoseologic se caracterizează prin aceea că se bucură, ca orice structură, de calitatea unicității ei. O structură de acest tip e, prin urmare, destinată să se mențină aceeași în raport cu diversele situații concret-determinate la care ea se referă: iar în investigația pe baza acestei structuri a acestor situații diverse la care ea se referă, e firesc, să se redescopere mereu aceeași structură de bază în multiplele ei înfățișări însă. Aceasta e unicitatea formațiilor abstracte analizate, iar această unicitate o socotim a determina caracterul lor formal, respectiv „același"-ul în raport cu diversele sale înfățișări concret-determinate. De aici apoi ideea de subiect în raport cu diferiții subiecți concret-determinați; și apoi existența aceluiași raport între ideea de început și diversele începuturi, între ideea de obiectivitate și diversele proprietăți obiective, lucru remarcat la timpul său de noi. Evident, același raport e valabil pentru întregul sistem categorial în raportarea sa la diversele structuri reale ce îi corespund și, deci, și pentru fiecare categorie în parte în raportarea ei la multiplele ei corespondențe reale. Acest dublet — remarcat anterior de Aristotel în raportul idee — copie la Platon — apare necontenit ca dublet între concept și fapt la Hegel. Din cele anterioare decurge că dacă *ontologizarea* primului termen al acestui dublet — termen de natură logic-gnoseologică însă — este cu putință, și ea este în cazul apariției subiectului absolut drept principiu al istoriei, atunci, chiar prin acest fapt, este atestată existența unor factori de natură logic-gnoseologică ce pot, în anumite condiții, favoriza producerea fetișizării. Din această analiză nu rezultă însă nici că acești factori de ordin logic-gnoseologic ar fi ca atare viciați și cu atît mai puțin că datorită existenței lor în cadrul procesului de cunoaștere ar trebui să se ajungă la

convingerea că însuşi acest proces ar fi fundamental viciat în însăşi natura lui; deci, că natura lui ar fi funciar viciată. Abia prin procesul fetişizării, şi datorită lui, are loc vicierea acestor factori şi, eo ipso, a naturii cunoaşterii. Într-adevăr, din moment ce funcţia de ordin logic a acestei structuri este pur şi simplu transpusă în ontic, astfel încît determinaţiile sale să fie investite prin acest fapt cu atributul realităţii faptice, luînd, astfel loc şi ele printre obiectele şi formele lumii înconjurătoare, se va produce prin însăşi logica lucrurilor apariţia acelui şir nesfîrşit de situaţii artificios paradoxale în care unicitatea inteligibilului, devenită şi ea determinaţie ontică, va fi obligată — volens-nolens — menţinîndu-şi totuşi propria ei natură, să deducă din sine (o geneză de tip logic) şi să reducă, să readucă la sine (= reducere i.e. verificare de tip logic) multiplicitatea sensibilului. În cadrul acestui proces de deducţie şi reducţie, presupus a se realiza exclusiv pe plan ontic, unitatea şi multiplicitatea mereu se văd silite să renunţe la autenticitatea lor şi să revină apoi numaidecît asupra acestei renunţări, spre a şi-o redobîndi; şi, totodată, întrucît soarta le-a legat pentru totdeauna una de alta ca făpturi vieţuind împreună în lumea ce ne înconjoară, fără nici o clipă de zăbavă e reluată mereu atît mişcarea de contopire a lor prin absorbţia uneia de către cealaltă, cît şi concomitenta lor mişcare de separaţie pentru păstrarea intactă a specificităţii fiecăreia. Aceasta e dovada ireductibilităţii logic-gnoseologicului la ontic (şi reciproc) — ireductibilitate pe care „panlogismul" hegelian, datorită fetişismului, şi numai lui, o ignoră cu desăvîrşire. În schimb, dacă privim cealaltă faţă a monedei, tocmai ignorarea ireductibilităţii de către panlogismul hegelian e condiţie de înlăturare a acestui amestec cu totul nedistinct între logic şi ontic, singurul de altfel, în stare să producă acea serie de situaţii artificios paradoxale amintite de noi anterior. Într-adevăr, la Hegel nu este vorba de simpla alăturare a entităţilor de ordin logico-gnoseologic celor existente în lumea înconjurătoare, păstrîndu-li-se ambelor natura specifică, deşi ele sînt, concomitent, socotite a face parte din aceeaşi lume, ci la el e vorba de substituţia completă a entităţilor de ordin logic-gnoseologic în locul celor real-existente, ultimele dispărînd, astfel, fără urmă.

X

DIALECTICĂ SPECULATIVĂ – DIALECTICĂ EMPIRICĂ

1. „EMPIRIC-RAȚIONAL" ȘI DIALECTICA

De aici urmează că ambiguitatea evidențiată nu poate să apară decît în cazul unei metodologii care, aderentă la realul pluriform, introduce nedistinct și cu totul necritic inteligibilul uniform, precum și entitățile lui, fiecare în parte bucurîndu-se și ele de calitatea unicității, înlăuntrul acestei realități pluriforme. O atare — să-i spunem — metodologie n-ar putea, deci, lua ființă decît prin suprapunerea unui inteligibil de-acum fetișizat — în speță inteligibilul doctrinei hegeliene — realității concret-determinate pe care bunul simț caracteristic realismului naiv are încă avantajul de necontestat s-o ia așa cum ea este într-adevăr. O analiză detaliată scoate însă de îndată la iveală caracterul contradictoriu al acestei încercări, precum și necesitatea dezvoltării realismului incipient naiv, astfel încît el să poată corespunde cerințelor ridicate de inteligibilul ajuns la acel stadiu, în ce privește deslușirea teoretică a naturii sale, în care el a putut fi conceput nu drept simplă formă ce urmează să primească un conținut anterior, exterior lui, ci drept capacitate de formare prin acțiunea căreia de-abiaia naștere pentru cunoaștere, și înlăuntrul ei, veritabila cunoștință despre real sub forma conținutului in-format. Evident, în acest fel nu se împietează în nici un fel asupra unei adecvate redări a realității, ci doar se trece de la constatarea corespondenței reprezentare — dat empiric la re-producerea procesualității reale (cu funcția ei integratoare) prin dinamismul in-formativ al intelectului, acționînd

înlăuntrul sensibilului și constituindu-se odată cu constituirea lui, drept reflectare globală sub forma totalității (= reflectare prin concept) a structurilor real-unitare, potrivit propriului lor principiu constitutiv.

Astfel, decalajul menționat dintre teoria evoluată despre natura inteligibilului și soluția realist-naivă a teoriei reflectării este înlăturat; iar prin aceasta dispar și toate consecințele metodologic viciate care, nerealizînd existența acestui decalaj, încearcă — evident, fără nici o șansă de succes — să lege într-un chip oarecare imaginea despre datul empiric (corespunzătoare realismului naiv) cu principiul constitutiv și integrator al configurațiilor reale (corespunzător dinamismului in-formativ al intelectului); prin urmare, să îmbine nu propriu-zis empiricul cu rationalul, ci mai degrabă, empirismul corespunzător realismului naiv — unde simpla constatare e criteriul veridicității conștiințelor — cu rationalismul corespunzător cerințelor cunoașterii prin concept — unde acordul gîndirii cu sine în cadrul deducției e criteriu unic al veridicității lor. Am socotit necesar să ne oprim și asupra acestei posibilități de decalaj, pe de o parte, pentru a explicita neînțelegerile ce s-ar putea ivi în ce privește veritabila natură a dialecticii, dacă ne-am mărgini în ce privește teoria despre sensibil la o interpretare a lui pe baza unui simplu empirism — fie el întemeiat materialist sau idealist — și aceasta, îndeosebi, deoarece nu de puține ori în atare împrejurări apare o atitudine contrară, de respingere chiar, a dialecticii, avînd drept temei o înțelegere la nivel elementar a ceea ce poate fi denumit real, ignorîndu-se încă determinațiile de tip inteligibil, ce revin și ele, de asemenea, realului. („Scientismul", întrucît e dublat de o atare rudimentară și simplistă interpretare filozofică, poate și el ilustra acest fenomen). Pe de altă parte însă, în aceeași ordine de idei, prin urmare, menținîndu-se oarecum tacit presupoziția interpretării doar empiriste a sensibilului și, în consecință, a restrîngerii actului de cunoaștere la datul empiric epurat de orice i-ar mai reveni tot lui, dar într-o interpretare depășind empirismul, dacă, deci, în aceste împrejurări, în fond, nu prea deosebite de cele care au ocazionat anterioara rezervă față de dialectică, atitudinea față de ea n-ar mai fi totuși o atitudine de opoziție, ci, dimpotrivă, de acceptare, ba chiar de adeziune la ea, atunci, evident, unica soluție care ar urma să fie acceptată n-ar mai

putea consta — în aceste condiții — decît în a declara dialectica, așa cum ea se manifestă atunci cînd pare a revendica totul pentru inteligibil, dînd la o parte tot ce ține de pluriformul realului, drept dialectică speculativă, ea fiind acum însă respinsă datorită caracterului ei speculativ, dar nu datorită ei însăși. O singură problemă se mai poate pune în acest caz: ce trebuie respins? Dialectica speculativă sau modul speculativ de-a proceda în mînuirea dialecticii? A decide această alternativă nu este însă în nici un caz un lucru lipsit de importanță. Într-adevăr, dacă se admite că dialectica e ea însăși speculativă, atunci ea trebuie respinsă complet, fiind viciată în ea însăși, problema valorificării — în atare condiții — a dialecticii hegeliene nemaiavînd sens. Dacă însă, în schimb, vicierea dialecticii hegeliene își află explicația în procedeul speculativ, adică în faptul că însuși punctul ei de plecare, înțeles drept principiu constitutiv, e fetișizat sub forma subiectului absolut, sub forma puterii absolute destinată să dea naștere prin sine întregii cosmogonii de abstracții, și dacă, drept consecință firească a acestei fetișizări a principiului constitutiv, e fetișizat apoi și întreg procesul de constituire a totalității dialectice cu toate abstracțiile ce iau ființă prin înfăptuirea lui, atunci evident, accentul nu mai poate cădea asupra simplei respingeri a dialecticii hegeliene — ca în cazul anterior — ci accentul va cădea asupra „salvării' dialecticii prin completa și definitiva înlăturare a fetișismului pătruns la Hegel în însăși substanța ei, ceea ce, în fond, înseamnă elaborarea dialecticii drept metodologic acum abia adecvată reflectării, adică re-producerii la nivelul inteligibilului și, deci, prin concept a constituirii multiplelor structuri reale în funcție de propriul lor principiu constitutiv, adică în funcție de legea pe baza căreia ele își înfăptuiesc propria lor dezvoltare, realizîndu-se ca totalități de sine stătătoare, respectiv dependente exclusiv de principiul lor constitutiv, unica rațiune de existență a ființării și completei desăvîrșiri a procesului prin care ele sînt ceea ce sînt. În aceste condiții, apare clară problema valorificării critice a dialecticii hegeliene. Pe de o parte, structura logic-gnoseologică de la nivelul intelectului nu e respinsă, ci e menținută, iar pe de alta, ea nu mai acționează în dauna realului, a faptului, substituindu-i-se realității, ci e interpretată și înțeleasă potrivit veritabilei ei naturi, drept reflectare, drept re-producere stringentă (= la nivelul conceptului) a

multiplelor structuri faptice, reale, de natură dialectică. (Multiple structuri = structuri reale datorită multiplicității lor funciare, datorită ireductibilității lor, ele fiind elemente prime, reductibilitatea lor de natură logic-gnoseologică însă, fiind astfel secundă; adică punînd în evidență pe planul cunoașterii caracterul necesar al desfășurării actului dialectic și, ca atare, a caracterului său universal, existînd însă realiter numai în fiecare element prim, deci fiind ca atare de ordin secund.) Dar formația de ordin logic-gnoseologic, secundă pe plan ontic, dacă însă e luată ca atare, deci, dacă e luată așa cum ea este „in mente", va permite tocmai ea observația în formă pură a subiectului și ca atare, va permite, prin urmare, înțelegerea pe baza înțelegerii naturii subiectului a necesității obiectivării lui și a obiectivității drept înfăptuire realizată a dezvoltării naturii lui, ceea ce însă datorită inaccesibilității aprehensiunii subiectului dintr-o perspectivă strict empiristă, e inaccesibil simplei constatări și înregistrări a dezvoltării ori de cîte ori ea s-ar repeta doar la nivel faptic. Deci, prin intermediul aparatului conceptual devine cu putință cunoașterea naturii autentice a procesului dialectic. În fond, e aici vorba de un proces de reducție de la sensibil la inteligibil, de la fapt la concept *pe planul cunoașterii* și pentru cunoaștere, însă fără ilicita confundare a planului ontic și gnoseologic. Dar tocmai prin această reducție se realizează, de către și pentru cunoaștere, posibilitatea recunoașterii procesului dialectic real-existent ca fiind într-adevăr un proces dialectic, lucru atestat pe planul gîndului prin enunțarea autenticității despre acel proces dialectic real. Enunțarea acestei autenticități e, prin urmare, consemnarea caracterului adecvat al reflectării, al re-producerii veritabilei naturi dialectice a procesului real. *Conceptul de absolut fetișizat e, deci, tocmai fetișizarea autenticității*, respectiv referirea ei la cel ce urmează a autentifica și nu la ceea ce urmează a fi autentificat, primul substituindu-i-se ultimului. Întrebuințam imediat anterior expresia de „re-producere a dialecticului real" în sensul de producție, de producere a sa pe plan mintal prin actul de determinare realizat stringent de către dialectica categoriilor și anume în ordinea în care ele iau ființă ca entități logic-gnoseologice în decursul determinării (conferind tocmai ele veritabilă ființare în fapt actului pur de determinare). Deci, însuși termenul de re-producere, așa cum l-am caracterizat, implică

o redare de tip genetic a dialecticului la nivelul inteligibilului. Descoperirea prin înlănțuirea abstracțiilor a constituirii actului producerii de sine a subiectului în puritatea și necesitatea lui, prin urmare, conceperea înfăptuită abia în acest mod și, deci, abia astfel recunoscută de către rațiune, unde totul trebuie justificat și nu numai constatat faptic și înregistrat, prin urmare, unde însăși constituirea trebuie gîndită, îmbrăcînd forma limpede a gîndului, unica ei rațiune de atestare pe planul cunoașterii, aceasta ne pare a fi o idee centrală în elaborarea metodologică a dialecticii în genere, idee, care nu ne îndoim, a constituit și pentru dialectica hegeliană o presupoziție de bază care, evident, se evidențiază de îndată ce ea este considerată sub aspect metodologic.

2. METODĂ ȘI SISTEM. DIALECTICĂ SPECULATIVĂ – DIALECTICĂ EMPIRICĂ

La Hegel însă, de la bun început, această perspectivă, strict metodologică, este proiectată asupra universului în ansamblul său. La el nu mai e vorba de o perspectivă metodologică unitară prin rigoarea ei, dar corespunzătoare și aplicabilă multitudinii proceselor dialectice reale — și anume integral fiecăruia în parte — ci la el este vorba de *o unică structură dialectică, ce este structura universului însuși.* Universalității incontestabile a metodei i se substituie universalitatea unui unic model, devenit astfel el Universul însuși, deci cel în afara căruia nimic n-are nici posibilitate și nici drept de ființare. *Aceasta este preschimbarea metodei în sistem*; *iar procedarea speculativă e în esență această ilicită preschimbare,* evident, oricum și oriunde ea se manifestă. În cazul filozofiei lui Hegel, apariția subiectului absolut, pe care am analizat-o, expunînd rădăcinile de clasă ale fetișismului, declanșează „automat" procedura speculativă cu urmările ei inexorabile în ce privește însăși structura de bază a dialecticii sale. Direcția principală în mînuirea speculativă a dialecticii la Hegel este reprezentată — după opinia noastră — prin trecerea de tip genetic de la subiect prin obiectivare la obiect. Dar nu însăși această trecere, care pe planul cunoașterii (respectiv, la nivelul intelectului) își are deplina ei justificare, constituie specificitatea procedurii speculative, ci numai menținerea primului

termen, a subiectului, pe plan ideal, și transpunerea celui de al doilea termen, obiectul, pe plan empiric-real dă naștere procedurii speculative. Prin urmare, trecerea de tip genetic de la subiect prin obiectivare la obiect reprezintă numai rădăcina gnoseologică a posibilității de proiecție a dialecticii de ordinul intelectului asupra universului, desigur, în condițiile existenței și manifestării fetișismului. În al doilea rînd, nu trebuie însă pierdut din vedere nici faptul că forța necesară realizării acestei proiecții este în funcție de „vigoarea" subiectului, iar aceasta e în funcție de răsunetul înlăuntrul subiectului a imensei forțe sociale care se cheamă istoria omenirii, în care însăși ideile de rost și de valoare își găsesc veritabilul lor temei.

Ideea de rost și corelată cu ea ideea de valoare — și anume astfel încît în concepția hegeliană ele să-și fie consubstanțiale — constituie însăși determinanta filozofică a acestei concepții. Generalizînd, îmbinarea „rost-valoare" răspunde necesității de a determina rostul omului și al lucrurilor și, totodată, necesității de a conferi valoare atît naturii lucrurilor cît și naturii omului în măsura în care fiecare își realizează rostul ce îi revine. În plus, n-avem decît să mai facem un pas pentru a ne da seama că ideea de rost-valoare e modalitatea proprie de reflectare, de re-producere, a puterii de in-formare (a acelui nisus formativus), deci de re-producere a naturii principiului constitutiv, rațiunea de existență a dialecticului însuși. Că ridicarea la nivelul conștiinței a principiului constitutiv prin ideea de rost-valoare se realizează de către om, ca rezultat al propriei sale istorii în care ființa umană se înfăptuiește potrivit propriului ei rost, realizîndu-și valoarea ei și ideea de valoare în genere, atrage, evident, după sine apariția ideii de rost-valoare în felurite chipuri, după timpul în care ea își face apariția e un fenomen firesc. La Hegel ea nu apare, și nici nu putea să apară altfel, decît sub forma fetișizării, realizată pînă la ultima ei consecință (vezi raportul hipostaziere-fetișism corelat cu dezvoltarea real-istorică a umanității, expus anterior). De aici, însă, urmează nemijlocit că înlăturarea fetișizării nu înseamnă decît înlăturarea unei forme istorice depășită a ideii de rost-valoare, dar în nici un caz înlăturarea ei. De altfel, însăși această ultimă înlăturare, dacă am admite înfăptuirea ei, ar avea drept consecință dispariția din aparatul nostru conceptual a unui element esențial reflec-

tării la nivelul inteligibilului, a dialecticului, deci, dispariția unui element în afara căruia însăși această reflectare ar deveni inconceptibilă, și în plus împreună cu dispariția acestui element ar dispare și determinanta prin excelență filozofică a oricărei concepții despre lume și viață; deci, în ultimă instanță, însăși posibilitatea existenței unei atare concepții, deci, a filozofiei. E, prin urmare, cu totul firesc ca menținerea ideii de rost-valoare să se impună, precum este tot atît de firesc ca o formă istoricește depășită a ei să fie dată fără nici o cruțare la o parte pentru ca ea să-și afirme prezența istorică — unica ei existență veritabilă. Iată un aspect deloc neglijabil în valorificarea critică a dialecticii hegeliene. (= Valorificare istorică prin critica, de asemenea, istorică a ceea ce ar fi privat dialectica hegeliană de însăși valoarea ei, dacă acel ceva ar fi fost menținut în condiții istorice, vetuste acum, nu însă vetuste și pe atunci.)

În ultima parte a considerațiilor noastre, aceasta e calea ce o vom urma în investigația teoriei conceptului. Perspectiva metodologic viciată a dialecticii hegeliene prin încălcarea principiului unității planului, subiectul fiind pe un plan (cel logic-gnoseologic) obiectul însă pe altul (cel real-ontic), iar, în această situație, subiectul fiind prim, dar trebuind să fie de aceeași natură cu obiectul generat de el și, totodată, condiție a propriei lui ființări în fapt drept principiu, e firesc ca el, adică subiectul, învestit cu funcție genetică de tip ontic (altfel n-ar avea cum să genereze din sine obiectul plasat pe plan ontic) să nu mai poată fi interpretat decît ontic, întrucît propria lui natură rezidă exclusiv în funcția sa. Prin urmare, datorită preschimbării ilicite a metodei în sistem (vezi aici rolul predominant al rădăcinilor de clasă), sistemul pătrunde în structura metodei, manifestîndu-se sub forma încălcării principiului unității de plan (vezi lupta sistemului împotriva metodei), subiectul fiind învestit cu natură ontică — și anume subiectul așa cum el este pe plan logico-gnoseologic. (vezi aici rolul rădăcinilor gnoseologice). Dar aceasta înseamnă că e vorba la nivel ontic despre categoria, despre conceptul de subiect, deci, despre unicul subiect posibil, subiectul a tot și a toate, deci, despre subiectul absolut sau despre absolut sub întruchiparea sa de subiect.

Caracterul de absolut ce-i revine subiectului nu ține însă de sfera empiric-reală, ci de natura sa conceptuală, de natura

sa de entitate din sfera inteligibilului. Calificativul de absolut marchează aici — în sfera inteligibilului — unicitatea conceptului de subiect, faptul că subiectul e mereu unul și același, că pluralitatea, multitudinea de subiecți la acest nivel e inconceptibilă. Toate acestea îi revin subiectului însă numai pentru că are natură de concept și nu pentru că el e pur și simplu subiect. Deci, el e absolut nu pentru că e un subiect, ci pentru că e subiectul prin excelență, prin urmare, conceptul de subiect. Deci, în această postură de subiect ca atare, de „etalon gnoscologic" de recunoaștere și identificare, respectiv de autentificare a ceea ce e într-adevăr subiect și, implicit, de respingere a ceea ce are doar pretenția de a fi considerat subiect, își află justificarea subiectul prin excelență împreună, evident cu unicitatea lui.

De îndată ce însă subiectul prin excelență, subiectul ca atare, este investit cu funcție ontică și, deci, cu natură ontică, actul de autentificare nu mai poate fi raportare la altceva — așa cum se întîmplă atunci cînd statutul său gnoseologic este menținut ferm — ci acest act nu mai poate fi referit decît la el însuși, și aceasta întrucît de funcția sa autentificatoare subiectul n-are cum se dezbăra, căci ea e unica lui funcție: rațiunea sa de existență e efectuarea actului de autentificare prin re-producere la nivelul conceptului a dialecticului real existent. În consecință, odată cu trecerea pe plan ontic a subiectului, re-producerea se preschimbă și ea în producere, iar autentificarea se preschimbă în auto-autentificare. Dar prin această ultimă preschimbare nu mai e autentificat decît un singur subiect — subiectul ca atare. Astfel ia naștere, sub forma unicului subiect însă, autenticul subiect, prin care tot ce este este și în afară de care nimic nu mai poate fi și nici nu pretinde în vreun fel drept la ființare. Autenticul subiect se dovedește, prin urmare, a fi unul și același lucru cu subiectul absolut, deci autenticitatea subiectului e însuși modul său de a fi absolut, ergo: *autenticul din natura Subiectului* — cu S mare — autenticul obținut prin ilicitul act de auto-autentificare e absolutul dinlăuntrul lui. Concluzie: Absolutul nu e decît autenticul, deci autenticitatea diverselor procese dialectic-reale, sub forma ei fetișizată însă. Cu aceasta se poate observa clar rădăcina gnoseologică a absolutului în doctrina lui Hegel, iar odată cu descifrarea sensului, înțelesului, pe care îl are categoria de absolut, e înlăturat și misterul construc-

ției speculative, susținut cu totul de, și numai de către acceptarea fără urmă de îndoială a statutului ontic al subiectului ca atare și, deci, și al absolutului, determinația lui definitorie. (Propriu-zis, acest „mister" devine mister și rămîne mister încă, numai atunci cînd s-a născut deja îndoială asupra considerării ca firească a existenței în fapt a absolutului și cînd încă nici n-a mijit bănuiala că, așa ciudată cum apare ființarea lui în fapt, el ar putea reprezenta totuși ceva, însă pe un alt plan, nu pe cel ontic. Misterul se va risipi, deci, abia cînd se va explica în ce condiții se proiectează în ontic sub formă de existență de sine stătătoare o determinație — autenticitatea: atribut gnoseologic, autenticitatea subiectului ca atare nefiind în acest caz decît consemnarea rezultatului procesului de autentificare exercitat însă de și asupra subiectului ca atare).

Ceea ce s-a evidențiat îndeosebi cu prilejul analizei anterior efectuate a raportului dintre autenticitate și absolut a fost faptul că în decursul ei nu s-a recurs la simpla evitare, la ocolirea absolutului prin căderea într-un empirism plat, nici nu s-a recurs la izolarea lui de tip transcendental-fenomenologică pentru a-i păstra neatinsă puritatea, și nici nu s-a urmat calea care ar duce la o acomodare cu absolutul prin îmblînzirea, prin „domesticirea" lui, prin potrivirea și ajustarea lui astfel încît — de bine, de rău — să-l reducem la o măsură pentru noi suportabilă, soluție specifică tolerantului eclectism spiritualist. S-a scos în evidență cum, prin lucida decodificare a termenului de absolut, analiza marxistă a înlăturat, pur și simplu, ceea ce trebuia înlăturat: fetișizarea autenticității și, concomitent, a menținut ceea ce trebuia menținut: autenticitatea ca rezultat al autentificării, pe planul cunoașterii — la nivelul inteligibilului — a ceea ce este, într-adevăr, un proces dialectic pe plan real, deci a menținut autenticitatea ca *denotație* a veritabilului caracter dialectic al proceselor reale, despre care acest caracter se enunță, nu însă drept *conotație* a lor, ultima, conotația, nerevenind decît subiectului, abstracției destinate să reproducă prin inteligibil principiul dinamic real, fiind abia astfel un atribut în adevăratul înțeles al cuvîntului, un atribut în enunțul despre un veritabil proces dialectic*.

* Înțelegem prin „denotare" acțiunea de denumire a ceva de către altceva. Prin „*co-notare*" în schimb, înțelegem o însușire ce îi revine celui

Odată stabilite exact cele de mai sus, odată menținută ferm distincția dintre gnoseologic și ontic, e înlăturat în principiu fetișismul, expunerea sa, deci, modul de procedură speculativ în interpretarea actului dialectic (= substituția ilicită a onticului în locul logicului, a onto-genezei în locul derivării stringent categoriale a sensului, re-producere, în fond, a onto-genezei), precum și caracterul hipostaziat al entităților-categorii (= pseudo-caracterul lor ontic); și, totodată, prin înlăturarea hipostazierii reapare empiricul, veritabilul empiric (nu însă empiricul ca atare, entitate și ea hipostaziată), care, pe drept cuvînt, pretinde o dialectică pe măsura lui, adică o dialectică pe măsura reproducerii dialecticii reale, înțelegîndu-se prin empiric ceea ce într-adevăr e în fapt și, evident, nelimitîndu-se empiricul doar la ceea ce-i corespunde pe planul cunoașterii prin sensibil, ci el, empiricul, constituind și presupoziția (= ceea ce e prim) cunoașterii, mai bine zis, a recunoașterii prin intelect a dialecticului real-existent, și ca atare — ca real — existent-empiric și el. (În acest fel deprecierea empiricului prin empirism, unde empiricul era redus la sensibil, apare și ea de domeniul trecutului. Propriu-zis reducerea empiricului la sensibil și menținerea valorii de cunoaștere exclusiv pe seama acestui empiric „amputat" ne pare a fi o caracterizare definitorie a empirismului.)

Ca o consecință ce se impune cu stringență, odată ce e înlăturată dialectica speculativă, *e trecerea de la dialectica spiritului absolut la dialectica empirică, nu însă și empiristă.* Spunem empirică, deoarece aici e vorba despre enunțarea caracterului autentic al diverselor, al multiplelor procese reale care se dezvoltă și se încheagă fiecare în parte ca totalitate. Prin urmare, prin faptul că ne referim la diverse și multiple procese

ce denotă. Exemplu: prin cuvîntul „cămilă" denotăm cămila, pe cînd atributul „mamifer" este o însușire ce îi revine cămilei și, ca atare, cuvîntul „mamifer" e în raport de „co-notație" cu cuvîntul cămilă în propoziția: „Cămila este un animal mamifer". Mai facem o precizare: Pentru a distinge gnoseologicul de ontic, vom întrebuința calificativul „autentic" drept atribut al enunțului care designează existența faptică a unui fenomen pe care îl considerăm a avea caracter veritabil în raport cu alt fenomen care pretinde ilicit a-l avea. Deci, întrebuințăm acest termen exclusiv în domeniul gnoseologic, dar corespondentul său — termenul *„veritabil"* — îl vom întrebuința exclusiv în domeniul ontic. Distincția aceasta este necesară aici pentru a putea exprima clar funcția reflectorie a metodei dialectice și numai pentru aceasta.

rea'-factuale, îndeosebi, datorită faptului că ele, aceste procese, sînt veritabila raţiune de existenţă a dialecticului, că ele sînt prime în raport cu aparatul conceptual dest'nat, în fond, să fie aprehensiunea lor, iar astfel şi atestarea şi enunţarea autenticităţii lor, considerăm dialectica a fi empirică (= întemeindu-ne în şi referindu-ne la empiric, la faptic, la rea' — conform def nirii imediat anterioare din aliniatul precedent — a empiricului). Dar refuzăm cu totul orice interpretare în sens empirist a caracterului empiric al dialecticii, căci empirismul nu reprezintă o metodologie a real-fapticului şi o filozofie bazată pe natura şi sensul imanent lui, ci o concepţie despre empiric, despre faptic, o concepţie bazată pe postularea corespondenţei empiric-sensibil, concepţie în principiu limitativă, restrictivă, dar care consideră restrictivul nu drept restrictiv, ci care atestă numai ceea ce e cuprins în limitele restrictivismului drept unicul şi de aceea veritabilul real. Astfel, ceea ce noi considerăm a fi restrictiv e înţeles de către empirism nu sub forma privaţiei, adică nu drept o barieră ridicată împotriva conceperii empiricului potrivit veritabilei lui naturi — această înţelegere ar însemna, de altfel, dizolvarea empirismului — ci e înţeles de el sub forma posesiei, respectiv drept determinaţie definitorie a naturii empiricului, a naturii fapticului de ordin sensibil şi, totodată ca determinaţia caracteristică veritabilului real. Considerăm, de altfel, că şi în acest caz se produce o viciere a metodei prin sistem — şi anume contrară celei anterior menţionate. Dacă în cazul dialecticii speculative structura metodologiei de ordinul conceptului, era proiectată în ontic, devenind structura obiectivă a universului, în cazul empirismului se întîmplă acelaşi lucru. Structura metodologică de ordinul percepţiei şi al reprezentării (= de ordinul sensibilului) e şi ea proiectată în ontic, devenind ea acum natura obiectivă a universului. În această perspectivă, nu e dificil realizabilă opoziţia dintre empirism şi dialectica speculativă. Ambele, prinse în mreaja speculativului, îşi dispută cu îndîrjire — figurat vorbind, pe viaţă şi pe moarte — dreptul lor absolut — iată şi apariţia termenului de absolut — de a hotărnici universul potrivit veritabilei lui sau, mai bine zis, veritabilei lor naturi. Şi cum fiecare realizează acest lucru în felul său, nu e de mirare că dialectica speculativă se alege cu autenticul, dar şi cu lipsa a ceea ce e destinat a fi autentificat — faptul — iar empirismul (tot

atît de speculativ ca și dialectica hegeliană) se alege cu constatarea și, eventual, cu catalogarea faptului, dar el se alege și cu lipsa (limitat fiind la simpla constatare și descripție) iremediabilă, din păcate, de a discerne veritabilul rost și autentica valoare dinlăuntrul puzderiei de fapte, care pentru empirismul consecvent își înfățișează „indiferent" doar latura lui pur faptică — și anume tot atît de faptică a fiecărui fapt luat în parte.

În consecință, odată cu înlăturarea caracterului speculativ al dialecticii e înlăturat și caracterul speculativ al empirismului, dacă ținem seama de ce înseamnă speculativ în genere, și astfel apare ceea ce noi am denumit pe scurt dialectica empirică. În fond, vorbind despre dialectica empirică noi n-am consemnat decît caracterul metodologic al dialecticii, natura ei de metodă; și consecvenți acestui fapt am menținut ferm cerința unității de plan, împiedicînd alunecarea metodei de pe planul gnoseologic pe cel ontic și preschimbarea metodei în sistem, împreună cu vicierea inerentă a metodei însăși în raport cu real-empiricul. Aceasta, pe de o parte. Pe de altă parte, tocmai înțelegerea stringentă a naturii metodologice a dialecticii ne-a deschis drum spre înțelegerea funcției ei reflectorii. (Invadată de sistem și pierzîndu-și propria ei făptură în ființa lui, e firesc ca însăși problema reflectării să nu mai poată lua naștere, căci *structura metodei de a cunoaște s-a reificat*, s-a transformat ea însăși în obiectul ca atare, iar un dublet al ei n-ar face decît să reproducă același fenomen, avînd drept consecință, deci, simpla redondanță.) Dar înțelegerea și întemeierea dialecticii prin funcția ei reflectorie înseamnă menținerea intactă a aparatului ei conceptual ca designare, re-producere și recunoaștere a dialecticului real în multiplicitatea manifestărilor sale empirice. (= Caracterul empiric ce revine metodei dialectice.)

O comparație a absolutului cu autenticul ne permite să ilustrăm limpede această situație. Prima caracteristică ce opune autenticul absolutului constă în iremediabila opoziție a primului față de reificare, tendință inerentă însă absolutului. Autenticul nu poate să se debaraseze de natura sa de calificativ: el nu poate designa un subiect de sine stătător, o noțiune concretă, ceea ce înseamnă că acestui cuvînt îi lipsește posibilitatea de a viza o existență de sine stătătoare, presupoziție a posibilității transferului designantului din gnoseologic în

ontic. În fond, transferul unui calificativ din gnoseologic în ontic presupune un anterior act de transfer, transferul la nivel ontic a unei entități de ordin gnoseologic capabilă a viza un obiect de sine stătător, entitatea care să posede un atribut designat de respectivul calificativ. Dar în cazul autenticității e imposibil să găsești un unic, un singur subiect, nu gnoseologic, ci real, căruia să-i revină acest atribut. Doar dacă am admite un singur subiect care n-ar reprezenta decît manifestarea absolutului sub această formă, fiind în acest caz subiectul absolut, am putea considera autenticitatea drept designare a acestui caracter absolut și el devenit acum unic. Însă în această situație ar reapărea spontan fetișismul cu întreg cortegiul său de substituții ilicite și cu vicierea inerentă lui a regulii unității de plan, de nivel, respectarea căreia reprezintă o condiție sine qua non a unei metodologii consecvente în procedură, adică a unei metode coerente, a unei metode ce înțelege să-și păstreze intact pe întreg parcursul ei caracterul ei de metodă. Deci, respingerea de către autenticitate a reificării (= corespondentul semiotic al speculativului) implică în mod necesar existența faptică a pluralității, a multiplicității de veritabili subiecți a tot atît de multiple procese dialectice real existente, căci odată cu dispariția pseudo-subiectului ontic, ca unicul subiect veritabil, ca subiectul ca atare, dispare, de asemenea, și unicitatea designatului, căruia i-ar corespunde calificativul de autenticitate, acesta, chiar prin acest fapt, presupunînd diversitatea designatelor sale. Unitatea metodologică a denotării implică aici, deci, diversitatea denotatelor, ceea ce revine la a spune că unitatea la nivel categorial a dialecticii implică la nivel empiric diversitatea, deci multiplicitatea proceselor dialectice real-factuale. Aceasta este, în fapt, enunțarea analitică a ceea ce e redat eliptic prin catalogarea dialecticii drept dialectică empirică.

3. CONSECINȚE ALE DIALECTICII ÎNȚELEASĂ DREPT DIALECTICĂ EMPIRICĂ

Din caracterul empiric al dialecticii pot fi derivate o serie de consecințe. (1) Pe baza distincției dintre concept și fapt, în locul autologiei apare heterologia. Deci, auto-referirea, auto-designarea, într-un cuvînt, raportarea autologică dispare,

adică dispare tocmai acel artificiu menit, în filozofia hegeliană, să susțină, printr-un monism fără de cusur, ontologia inteligibilului. (Propriu-zis perfecta închidere în sine a inteligibilului, adică excluderea oricărei posibilități de deschidere spre altceva a inteligibilului constituie aici monismul.) Iar dispariția acestui fel de monism, care e monism numai datorită cercului perfect închis al auto-referirii și care analizat în mecanismul de ordin logic al procedurii sale se dovedește a nu fi decît urmarea încălcării regulii distincției de planuri în formularea corectă a raportului de referire, se arată pînă la urmă a nu fi dispariția monismului propriu-zis, ci a unui pseudo-monism. Veritabilul monism — relevat la vremea sa drept o calitate a dialecticii hegeliene — își află întemeiere și justificare nu în suprimarea heteroreferinței, prin urmare, în suprimarea distincției de planuri între termenii raportului referențial, ci în faptul că înlăuntrul fiecăruia dintre cele două planuri nu se află principial posibilitatea apariției vreunei sciziuni, unitatea și independența subiectului întru realizarea propriei lui naturi excluzînd-o din capul locului. E demn de observat aici cum monismul hegelian, prin trecerea continuă de la pesudomonism la monismul veritabil și invers, ambele sensuri menționate cuprinse fiind la el sub titulatura generală de monism, devine un cuvînt ambiguu ca sens, dînd firește naștere la echivocuri. Ceea ce însă — după opinia noastră — trebuie scos îndeosebi în relief cu prilejul acestui fenomen, în doctrina hegeliană, e contopirea funcției genetice de obiectivare a subiectului, cu funcția de denotare de către subiectul cunoscător a obiectului, prima dintre aceste două funcții întemeind unitatea dialecticului atît pe plan obiectiv, cît și pe plan subiectiv, deci, justificînd veritabilul monism, a doua dintre aceste funcții, în schimb, fiind expresia raportării între planuri distincte — cel subiectiv și cel obiectiv. În consecință, în cazul primei funcții putem avea un autoraport fără a înfrînge regula distincției de planuri, regulă necesară însă în denotare; iar în cazul celei de a doua funcții, unde se impune hetero-raportul, putem menține distincția de planuri fără a compromite însă prin aceasta caracterul unitar (denotator-denotat) al relației de denotare —, ceea ce ne arată că, în ce privește denotarea, caracterul unitar al acestei relații nu implică autoraportul și nici nu trebuie întemeiat pe el ci, dimpotrivă, că tocmai prin funcția sa această relație, denotarea, presupune hetero-

raportul drept întemeierea sa firească. Numai în cazul doctrinei hegeliene, unde, după cum am văzut, cele două funcții (cea genetică și cea de denotare) sînt contopite, se realizează pe neobservate în cadrul unei funcții globale „genetico-denotative" subita transmutație între aceste două funcții. Începînd cu funcția genetică, odată dobîndit rezultatul ei, apare tocmai în interpretarea naturii acestui rezultat în locul funcției genetice funcția denotativă. Astfel, rezultatul va fi înțeles drept cel denotat, iar subiectul, principiul actului de generare, va fi, la rîndul său, interpretat și înțeles drept cel ce denotă. În aceste condiții, funcția de generare dobîndește, evident, ilicit natură denotativă. În consecință, prin acest caracter denotativ, rezultatul funcției de generare, obiectul (ca rezultat al obiectivării) e interpretat ca aparținînd domeniului extragnoseologic, dar, totodată, întrucît e vorba doar de caracterul denotativ al funcției de generare, prin această din urmă funcție diversitatea de planuri e din nou redusă, astfel încît pe baza ei (vezi acum substituția funcției generative în locul celei denotative) unitatea de plan e redobîndită, însă în favoarea domeniului extragnoseologic, întrucît efectul obținut prin suprapunerea denotării nu mai poate fi înlăturat. (Înlăturarea lui ar presupune, în fond, anihilarea actului gnoseologic, funcția de referire la altceva decît e el fiindu-i congenitală.) De aici decurge apoi nemijlocit transpunerea întregului proces pe plan ontic și, deci, prin anihilarea diversității de plan — ceea ce e tot una cu anihilarea, în principiu, a gnoseologicului ca gnoseologic — decurge ontologizarea gnoseologicului însuși, ceea ce, odată realizat, implică în mod necesar dispariția veritabilului ontic, acesta prin simpla lui existență necesitînd reintroducerea diversității de plan, ceea ce n-ar avea drept efect decît anihilarea funcției generative, monoplane, care la Hegel a asimilat în însăși textura ei denotativul. Iată cum mișcarea tipic hegeliană de generare din spirit a naturii și de reducere a naturii la spirit se reduce prin această ilicită înlocuire reciprocă de funcții, la acea autologie a inteligibilului, adică conform mecanismului logic, la vicierea autoraportului datorită necesității înglobării în el a heteroraportului, abia înglobarea ultimului în primul determinînd ineluctabil prefacerea autoraportului (cu totul licit ca expresie a generării) în autologie (viciu constitutiv al raportului de denotare). Prin urmare, a stabili caracterul empiric al dialecticii înseamnă

înlăturarea acestui sofism și, „eo ipso", a aparenței de stringență logică ce pare a-i reveni firesc producerii speculative a escaladării planurilor. (Spunem „firesc", deoarece însăși aparenta lipsă de fisură în procedura logică, convingerea în imposibilitatea existenței unei atare fisuri, se exprimă prin cuvîntul „firesc" drept calificativ.) Aceasta e prima dintre consecințele critice ce decurg din dialectica înțeleasă empiric, deci, conform veritabilei ei naturi.

(2) Următoarea observație ce ni se impune pe baza înțelegerii caracterului empiric al dialectici — după ce am stabilit necesitatea distincției între sensibil și inteligibil — va fi în funcție de interrelația lor. Dacă în dialectica hegeliană, „monoplanică" prin excelență, problema interdependenței de planuri nici măcar nu se poate pune, prin procedura ei speculativă tocmai întemeierea ei empirică fiind principial exclusă, situația se va prezenta exact invers în cazul dialecticii empirice. Re-producția realizată pe plan ideal, pe planul conceptului, deci, la nivelul inteligibilului va trebui să fie precedată de mișcarea de la planul faptic, empiric, la concept. Prin urmare, istoricul, respectiv evenimentele real-istorice investigate în ordinea lor faptic-temporală, precum și corelațiile lor faptice investigate în paralel, vor fi supuse ca premisă, ca presupoziție unei reducții astfel încît treptat să se realizeze mereu de la mai concret la mai puțin concret, acel ascensus pînă la ultima entitate, în fond, pînă la suprema entitate în ce privește gradul ei de abstracție, entitate destinată să exprime principiul dinamic, celula germinativă, la nivel logic (să exprime = să reflecte) și de la care apoi, de data aceasta printr-o mișcare de descensus, să putem reconstitui, adică re-produce logic-genetic necesitatea decurgerii procesului conform principiului său constitutiv. În acest ascensus pînă la principiu recunoaștem ușor modul de procedare inductiv, iar în descensusul corespunzător lui procedeul deductiv. Acesta e raportul dintre istoric și logic, ultimul, prin re-producerea logic-genetică a necesității decurgerii procesului datorită pornirii de la principiul său constitutiv, reprezentînd rezumatul istoricului, iar, astfel presupunîndu-l pe acesta drept presupoziția sa. Trecerea de la istoric la logic, de la fapt la autentificarea lui valorică (recunoașterea autenticității = valorificarea faptului = atribuire de caracter valoric faptului prin natura valorificatoare a autentificării lui = autentifi-

carea valorică a faptului) și de la logic la istoric, de la autenticitatea valorică (obținută prin autentificarea valorică) la întemeierea strict deductivă a necesității în dezvoltarea istoriei reale (valoarea implică autenticitatea și autenticitatea principiului constitutiv implică autenticitatea dezvoltării, deci, necesitatea în dezvoltarea real-istorică), ilustrează integral, în totalitatea sa, actul de concepere al dialecticului, pe cînd dialectica hegeliană rămîne suspendată în misterul subiectului absolut (trecerea de la istoric la logic lipsindu-i); iar procedura deductivă, datorită lipsei în principiu a unei prealabile inducții, se preface și ea într-o auto-geneză a subiectului absolut. De data aceasta ne apare limpede viciul logic al deductivismului ontologizant ce-și află explicația în caracterul monoplanic al dialecticii hegeliene (= caracterul ei exclusiv deductiv), de unde, de altfel, și derivă cu necesitate. Iată cum descoperirea sofismului denumit deductivism, înlăturat însă prin interdicția de principiu a caracterului monoplanic al dialecticii în raționare, înseamnă „eo ipso", împiedicarea preschimbării deducției în deductivism, înseamnă deci, împiedicarea răstălmăcirii tipic speculative a necesității de ordin logic drept un fel de „virtus absconsa" a subiectului absolut, adică drept ceva ce ar ține de propria natură a acestuia (declanșînd cascada de teze, antiteze și sinteze) și constituie și ea, prin urmare, descoperirea și înlăturarea acestui sofism și un argument de bază în justificarea veritabilei naturi de metodă a dialecticii, prin conceperea acum de nimic tulburată a interrelației celor două planuri, sensibilul și inteligibilul. (3) Singura problemă care — după opinia noastră — ar mai rămîne încă deschisă, trecînd acum însă dincolo de domeniul gnoseologic al dialecticii, ar fi problema raportului între obiectiv și subiectiv, stabilirea unității lor, pornind de la obiectiv. În fond, aici ar fi vorba despre posibilitatea apariției subiectivului din obiectiv și a desprinderii sale ca plan distinct de obiectiv, deci ar fi vorba, pe de o parte, despre explicarea materialistă a apariției procesului de reproducție a dialecticului real, iar pe de alta, despre autonomia, despre natura proprie a reflectării ca imagine subiectivă și, totodată, despre neautonomia ei ca proces de re-producere a obiectivului în afară de care reflexia nu posedă nici un fel de substanțialitate proprie — ceea ce înseamnă o interpretare consecvent materialistă, prin funcția ei la care se reduce în întregime propria

ei natură, a naturii procesului de reflectare. Ceea ce ne pare a fi mai semnificativ în această problematică e faptul că raportul ontic-gnoseologic pare a fi — cel puțin la prima vedere — inversul raportului de denotare, respectiv denotator-denotat. Totuși inversul raportului de denotare trebuie distins de raportul ontic-gnoseologic. Ultimul nu poate fi un raport referențial, un raport de indicare, iar, în plus, acțiunea de denotare nici nu poate avea decît un singur sens, de la cel ce indică la cel indicat. Exclusă fiind denotarea, ar mai rămîne disponibil raportul de generare. Totuși, și în acest caz se ivește o dificultate. Raportul de generare presupune nu numai consubstanțialitatea de natură între principiu și manifestarea lui sub formă obiectivată (fiind, în fond, vorba despre același lucru însă sub altă înfățișare a sa), ci el mai presupune și transformarea, prefacerea celui destinat a genera din sine în ceea ce el generează, evident, dacă raportul de geneză e conceput ca raport de autogeneză, lucru cu totul specific în dialectică. E aproape de la sine înțeles că aceste caracteristici constitutive ale raportului de geneză nu pot fi pur și simplu transpuse asupra raportului ontic-gnoseologic. Într-adevăr, simpla lor transpunere, plecînd de la materie spre conștiință, ar atrage după sine nu numai contestarea naturii ideale (= contestarea naturii subiective, dar mai ales a faptului că ea e subiectivă), a formelor și legilor proprii cunoașterii — ceea ce ne-ar plasa pe planul materialismului vulgar — ci ar mai atrage în plus și înglobarea și desăvîrșita asimilare în însăși făptura a ceea ce este generat, a făpturii celui ce a generat-o — ceea ce ne-ar plasa în perspectiva monoplanică a dialecticii, unde echivocul între generare și denotare ar reapărea, dacă n-ar fi imposibil, dat fiind sensul său de la conștiință spre materie, și unde ar trebui să reapară, de asemenea, deductivismul, dacă și el n-ar fi imposibil, datorită empiricului (realului, fapticului) luat ca punct inițial, deci ca prim în constituirea actului dialectic. Pe scurt, actul de autogeneză nu poate transcende planul pe care el se desfășoară, el nu poate justifica prin natura lui — cel puțin așa cum a fost ea definită pînă acum — trecerea de la un plan la altul sau — mai bine zis — trecerea unui plan într-altul (vezi și argumentarea de la punctele (1) și (2) împotriva respectivelor sofisme, care însă menționăm nu pot reapărea în raportul de la materie la conștiință). În consecință, se impune

un alt raport, un nou raport sau lărgirea conceptului de geneză pentru a obține explicația relației dintre materie și conștiință, astfel încît în ordinea existenței lor faptice materia să fie primă, iar conștiința secundă.

De la bun început, în cercetarea acestei relații ne apare în prim plan ideea de rost și corelativul ei, ideea de valoare. Într-adevăr în întreprinderea unei acțiuni reale, efective, asupra naturii în vederea obținerii unui anumit rezultat nu este vorba despre o acțiune lipsită de rost, adică despre o acțiune fără de rost, ci despre o acțiune avînd un rost bine determinat. Este, de altfel, evidentă corelația între o acțiune urmărind un anume țel, adică o acțiune avînd un rost bine determinat și rezultatul tot atît de bine determinat pe care și-l propune, ambele — rostul acțiunii și rezultatul așteptat — depinzînd de o anume însușire real obiectivă a unui lucru sau fenomen, singura care poate conferi rost lucrului urmărit de noi, căci numai dacă el are, într-adevăr, respectiva însușire el poate dobîndi și pentru noi un rost, justificînd abia astfel, adică abia prin rostul său, rostul acțiunii noastre. Deci, ideea de rost se naște prin interacțiunea dintre obiectiv și subiectiv. Abia pe baza acestei interacțiuni devine posibilă deschiderea subiectivului către obiectiv; iar, pe de altă parte, deschiderea subiectivului către obiectiv nefiind, în fond, decît acțiunea reală de însușire a obiectului de către subiect potrivit necesităților ultimului, dar depinzînd întru totul de natura obiectului destinat să satisfacă aceste necesități, e cu totul firesc ca acestei solicitări, acestei deschideri a subiectivului către obiectiv să-i dea răspuns obiectul, evidențiindu-se net cu acest prilej ca act de receptare funcția și, deci, și natura proprie a subiectivului în raport cu obiectivul. În consecință, ideea de rost analizată în elementele ei componente și, mai ales, prin dublul ei sens — al solicitării obiectivului de către subiectiv și al răspunsului obiectivului la întrebarea subiectivului — se dovedește a fi descripția relației existînd între obiectiv și subiectiv. Noi vom denumi această relație — în funcție de argumentarea anterioară — „relație-rost" (relația „solicitare-răspuns") ale cărei relate sînt obiectivul și subiectivul.

Ajunși aici ni se impune următorul fapt: în relația solicitare-răspuns atît obiectivul cît și subiectivul sînt *de acum dați*. În aceste condiții însă caracterul prim a ceea ce e obiectiv

în raport cu ceea ce e subiectiv poate fi susținut doar prin aceea că întrebarea își găsește împlinirea în răspuns și, îndeosebi, prin aceea că în lipsa unui răspuns, întrebarea își pierde însăși rostul ei, căci întrebarea ca întrebare nu există și nici nu poate exista în afara posibilității răspunsului. (Sau, altfel exprimat, rațiunea de existență a întrebării e răspunsul, sau mai precis: rațiunea ei de existență se află în acel ceva de la care ea își așteaptă răspunsul.) E adevărat, acesta e un argument valid, puternic, dar el e un argument indirect. (Dinlăuntrul raportului de reflectare *ca dat*, acest argument indirect e caracteristic materialismului.) Înțelegem prin acest argument indirect acel argument care justifică drept latură necesară a cunoașterii obiectivitatea (= caracterul de obiect ce revine celui destinat a fi cunoscut). Dar în aceste condiții și exclusiv în aceste condiții argumentul indirect nu va putea garanta prin el însuși că latura obiectuală ce se manifestă în procesul cunoașterii n-ar putea ea însăși fi, ca latură a cunoașterii, de natură gnoseologică și nu de natură ontică. E suficient a mai face doar un singur pas; e destul a declara că credința în natura ontică a ceea ce se manifestă drept latura obiectuală a procesului de cunoaștere e iluzia unui realism naiv, care n-ar fi reușit să pătrundă pînă la adevărata rădăcină a lucrurilor. (Acest pas e tipic idealismului în genere.) Aceasta e replica idealistă la folosirea argumentului indirect în favoarea materialismului. Urmărim, în continuare, argumentarea idealistă. În plus, circumscrise fiind toate reflecțiile noastre în domeniul în care-și găsește terenul său și argumentul indirect, adică în domeniul în care atît obiectivul cît și subiectivul sînt deja date, e firesc ca disputa între ontic sau pseudo-ontic să nu-și poată găsi o soluție tranșantă. Dinlăuntrul procesului de reflectare existent, ferm consolidat, luat de la bun început ca unica situație de la care se poate porni, nu se poate găsi o atare soluție. Latura subiectivă și cea obiectuală se vor implica necontenit reciproc, disputa în jurul caracterului prim al uneia sau al celeilalte limitîndu-se — în acest context — fie la revendicarea caracterului prim al subiectului, adică a ceea ce cunoaște, fie la revendicarea caracterului prim al obiectului, adică a ceea ce e cunoscut. Dar și în acest caz ne aflăm pe terenul idealismului, căci e vorba de obiectul cunoscut și nu de obiectul real însuși. Iar această dilemă e destinată să urmeze mereu acest traseu: (1) fără a cunoaște

nu e nimic de cunoscut, deci trebuie să existe ceva de cunoscut; dar existența a ceea ce e destinat a fi cunoscut, nu e conceptibilă fără a-l cunoaște. (2) Ceea ce e destinat a fi cunoscut, nu e conceptibil fără a-l cunoaște; dar fără a cunoaște ceva nu e nimic de cunoscut, deci, trebuie să existe acel ceva de cunoscut. Comparînd punctele (1) și (2) se poate observa că totul depinde de punctul de plecare pentru a revendica — însă mereu înlăuntrul procesului de cunoaștere — caracterul prim. Plecînd de la a cunoaște (1) se susține caracterul prim al laturii subiective, plecînd, în schimb, de la ce e cunoscut (2) se susține caracterul prim al laturii obiectuale. Dar însăși separarea între (1) și (2) se realizează printr-o tăietură într-un circuit complet închis însă: a cunoaște implică ceva de cunoscut, iar ceva de cunoscut implică la rîndul său a cunoaște. În al doilea rînd, acest circuit închis e, în fond, o perpetuă rotire în cerc: fiecare din cei doi termeni — „a cunoaște" și „a fi cunoscut" — se presupun unul pe celălalt, astfel încît pentru a-i fixa sensul unuia trebuie să i-l căutăm mereu — aceasta e rotirea — în celălalt și celălalt, la rîndul său, reface același proces cînd vrem să-i fixăm și lui sensul — aceasta e mișcarea perfect circulară, deci închisă a rotirii. Astfel stînd lucrurile, din această perspectivă, statornicirea unui criteriu de fixare a unui anumit punct drept etapă inițială e un fapt irelevant. (Aici idealismul respinge eficiența pentru materialism a argumentului indirect.) De aceea, o dispută menținută strict în acest cadru se dovedește a degenera într-o dispută oțioasă. (Materialismul cere depășirea acestei bariere artificioase — lucru stabilit „expressis verbis" în textele lui Marx despre Feuerbach.) Iarăși reapare, sub forma unui raport de autoreferire, heteroraportul, respectiv se recurge pentru a explica procesul de reflectare, la acele date și elemente ale acestuia care îl presupun deja dat, deci se recurge, în explicarea lui tot la el însuși, pe cînd, în fond, ar fi trebuit tocmai pentru că este vorba despre procesul de reflectare, să se fi explicat însăși apariția lui, adică să se fi explicat cum materia în decursul dezvoltării ei dă naștere procesului de reflectare. În acest fel, heteroraportul, care constituie însăși rațiunea de a fi a procesului de reflectare, ar fi ieșit nemijlocit la iveală și, totodată, el — heteroraportul — n-ar mai fi putut fi înlocuit prin raportul dinlăuntrul procesului de reflectare constituit, unde ambii termeni — „a cunoaște" și „a fi cunoscut" — se

află pe același plan și unde e firesc să apară autoreferirea sub forma acelui circuit închis, anterior descris de noi. De altfel, tocmai în acest proces de înlocuire, a heteroraportului prin raportul dinlăuntrul procesului de reflectare constituit își găsește expresia sa clară, apariția lui sub forma unui autoraport — caracteristică fundamentală a sofismului cunoscut sub numele de autologie.

Generalizînd pe baza celor remarcate la punctele (1), (2) și (3), observăm cum înlăturarea hetero-raportului prin autologie rămîne trăsătura constantă. Fie că funcția de designare e absorbită de funcția de generare, fie că, abolit fiind empiricul, se revine iarăși la monoplan, deducția preschimbîndu-se în deductivism, fie că procesul de reflectare prin circuitul perfect închis e menținut și el exclusiv pe un plan unic, excluzîndu-se acum în principiu hetero-raportul, întotdeauna am descoperit același mecanism — și anume mecanismul ce dă naștere inexorabil autologiei. Înaintînd încă un pas, putem conchide că preschimbarea metodei în sistem — bazată fiind, în ultimă instanță, pe menținerea fermă a unui plan unic în care un unic act dialectic își realizează intenționalitatea sa, de asemenea, unică, act închegîndu-se ca totalitate prin perfecta sa rotire — își află explicația în acțiunea mecanismului autologiei, datorită căreia toate caracteristicile ce țin de natura hetero-raportului, caracteristici în afara cărora atît realul cît și conceperea lui ar fi de nerealizat, sînt reduse la autoraport prin învestirea acestuia cu anumite determinații ce nu-i revin în propriu, ce nu-i revin, în fond lui. Sau, mai precis exprimat, acest proces se realizează prin „altoirea" pe determinații, ce într-adevăr îi revin, a acelor determinații pe care primele datorită propriei lor naturi le pot recepta printr-o aparent firească dezvoltare a propriului lor sens. Prin înglobarea în actul obiectivării a actului denotării, obiectului gener at prin obiectivare îi e încorporat și sensul de obiect denotat, astfel gnoseologicul dobîndind valență ontică. Prin cuprinderea deducției înlăuntrul deductivismului îi e încorporat necesității logice a derivării categoriale și sensul autodezvoltării reale, unicitatea actului deductiv dobîndind astfel valență ontică sub forma subiectului absolut. În sfîrșit, prin reducerea relației obiectiv-subiect la circuitul perfect închis în sine a mișcării de la „a cunoaște" la „ce e cunoscut", deci, prin încorporarea în sensul raportului gnoseologic a sensului

de natură ontică a acestei relații, se dobîndește pe plan ontic unicitatea intenționalității și caracterul ei exhaustiv, garanția deplină a preschimbării metodei în sistem. Nu e greu acum de observat cum întreita întrebuințare a autologiei e întemeierea necesară și suficientă a întregii proceduri speculative în mînuirea dialecticii. În consecință, restabilirea în drepturile sale a heteroraportului — ceea ce implică neta delimitare a metodologiei și raportarea ei corectă la fenomenele „extrametodologice" asupra cărora ea se aplică — se dovedește a fi urmarea înțelegerii caracterului empiric al dialecticii în aplicarea ei, în aplicarea aparatului ei conceptual, deci, se dovedește a fi urmarea apariției în locul dialecticii speculative — tocmai prin înlăturarea ei — a dialecticii empirice.

Pentru dobîndirea însă în locul dialecticii speculative a dialecticii empirice se impunea recunoașterea naturii social-istorice a hipostazierii și a fetișismului, deci a caracterului lor istoric-trecător și apoi se impunea și descoperirea modului în care anumite proprietăți firești ale procesului nostru de cunoaștere au putut oferi prilej fetișismului în vederea afirmării sale sub forma dialecticii (adică descoperirea și analiza rădăcinilor de clasă și gnoseologice ale dialecticii hegeliene). În ultima parte am insistat îndeosebi asupra acestui ultim aspect. Din analiza efectuată se poate desprinde clar cum acțiunea autologiei — și mereu a autologiei — se evidențiază la fiecare nivel și cum această acțiune se exercită exact acolo și unde se manifestă alături de auto-raport heteroraportul și anume astfel încît ea să împiedice trecerea de la auto- la heteroraport, tocmai cînd această trecere marchează distincția de plan dintre obiect și subiect și, în funcție de ea, caracterul prim al obiectului. Explicitînd: *la nivel lingvistic* dizolvarea raportului de denotare în raport de autogeneză, suprimînd distincția de plan în nivelele de limbaj (între cel ce indică — subiectul — și cel ce e indicat — obiectul); *la nivelul logic* dizolvarea laturii inductive a raționării în cea deductivă prin apariția deductivismului, suprimînd prin deductivismul radical funcția de sine stătătoare a datului, a faptului, iar astfel suprimînd posibilitatea manifestării la nivel logic a distincției dintre istoric (premisa ascensusului logic) și logic, deci, impunînd astfel formularea logicului ca act absolut de geneză (= panlogismul); *la nivelul gnoseologiei* includerea datului sub forma a ce e cunoscut (= obiectul la nivelul

cunoașterii) înlăuntrul procesului de cunoaștere, suprimîndu-se prin fenomenul de perfectă rotire în cerc independența, anterioritatea și caracterul prim al obiectivului în raport cu subiectivul, deci excluzîndu-se premisa oricărei argumentări materialiste prin contestarea de principiu a posibilității existenței vreunei căi de acces spre real, spre ceea ce este în deplinul înțeles al cuvîntului ontic (= contestarea existențială a onticului însuși).

4. AUTORAPORT ȘI HETERORAPORT

Prin acest lanț, prin această înșiruire de autologii, viziunea speculativă a dialecticii se susține coerent și consecvent pînă la capăt, urmărind pe tot parcursul unul și același obiectiv: înlăturarea heteroraportului, ceea ce revine, în fond, la contestarea adevăratului ontos, evident, în condițiile rolului central jucat în dialectică de raportul de autogeneză și, deci, prin ignorarea apariției în decursul dezvoltării a unei însușiri, a unei astfel de determinații care să nu mai fie și ea un simplu alt mod de a fi al principiului genezei. (Aici apare, de altfel, cazul tipic în idealismul obiectiv al genezei prin ontic și la nivel ontic a unei entități extra-ontice, ființare în fapt a subiectivului absolut.) Dar în acest caz, în cazul apariției conștiinței, e vorba de apariția unei determinații, care prin ființarea ei însă, se constituie drept entitate distinctă pe un plan distinct de planul entității al cărei determinație ea este. Întreg acest proces nu este însă de natură gnoseologică, unde transcenderea acestui plan e cu neputință (vezi solidaritatea indestructibilă dintre „a cunoaște" și „a fi cunoscut"), ci el e de natură ontică, unde, în schimb, materia dă naștere conștiinței în anumite împrejurări precis determinabile. Am putea, de pildă, propune aici în scopul de a marca bine această distincție, întrebuințarea a doi termeni diferiți: (1) „autogeneza", pentru desemnarea procesului dialectic de obiectivare în vederea realizării propriei naturi; (2) „heterogeneza", consemnînd prin intermediul apariției unei noi entități, diferită de cea anterioară, apariția unui nou plan, altul, în raport cu primul, a unui alt plan distinct de cel ontic, dar fiind determinat în apariția și existența sa de ontic și, ca atare, avîndu-și întemeierea naturii sale în ontic, iar a funcției sale în re-producerea

onticului la nivelul noului plan. Astfel delimitat, procesul de apariție a acestui gen de heteroraport este însuși procesul de apariție a oglindirii onticului pe planul conștiinței. Pe de altă parte, însă, întrucît conștiința este, în ultimă instanță, re-producere a onticului, ea este imaginea ideală a autogenezei, fără totuși ca prin aceasta însăși apariția conștiinței — adică fenomenul de apariție al conștiinței — să fie considerat drept act al procesului ontic în autogeneza sa, sau drept act al procesului gnoseologic în autogeneza sa — ceea ce ar avea, de altfel, drept urmare însăși anihilarea distincției de planuri cu toate consecințele ei ilicite. Vom căuta, aici însă, în scopul unei cît mai adecvate redări a ceea ce expunem să distingem specificul heteroraportului ca relație între planuri distincte de heteroraportul existent, doar între obiecte diferite plasate în același plan numai, primul tip de heteroraport fiind complementar autoraportului așa cum el există în dialectică. Dar din moment ce fetișismul, piedică de principiu (ori fetișism, ori heteroraport) a posibilității de a concepe heteroraportul, este înlăturat, este cu totul firească și apariția necesității înțelegerii existenței acestuia, el fiind în raport cu autoraportul „cealaltă față a monedei". Acest heteroraport, fiind conceput acum clar și distinct, deci, potrivit propriei sale naturi, este, de asemenea, cu totul firesc ca și natura raportului de denotație, a actului complet de raționare și a ilicitului circuit închis să fie și ea clar concepută, ținîndu-se, în consecință, scama de ceea ce îi e propriu naturii fiecăreia dintre aceste relații în parte și înlăturîndu-se, prin aceasta, atît capcana circuitului închis, cît și posibilitatea ca celelalte două relații să fie complet asimilate de către autoraport, iar astfel să fie contopite în și reduse total la substanța lui. Seria de autologii se destramă și ea de acum și împreună cu ea se destramă și înfățișarea sub formă fetișizată a autoraportului, precum și dialectica acestui raport fetișizat: autogeneza absolută a absolutului.

Se poate aici ridica însă și întrebarea: este aici vorba despre dialectica unui raport fetișizat sau este vorba despre dialectica fetișizată a unui raport? Dar aceasta e o întrebare al cărui răspuns nu e „sau ... sau", căci un raport conceput în afara oricărei imixtiuni a fetișismului respinge a fortiori o înfățișare dialectic-fetișizată a naturii lui. Deci, abia natura fetișizată a unui raport este condiția conceperii lui sub forma dialecticii fetișizate, iar conceperea lui sub forma dialecticii

fetișizate este urmarea naturii lui de acum fetișizate. Deci, dialectica ce corespunde unui raport fetișizat e fetișizată numai pentru că raportul e fetișizat și raportul ce este expus conform unei dialectici fetișizate își înfățișează natura sa numai sub forma dialecticii lui fetișizate. În consecință, numai autogeneza corespunzătoare unui autoraport fetișizat va fi și ea fetișizată și numai autoraportul al cărui mod de constituire e fetișizat (a cărei dialectică e fetișizată) se va înfățișa și el sub formă fetișizată. Din cele anterioare decurge nemijlocit că, în fond, nu autoraportul ca autoraport respinge heteroraportul, contestîndu-i dreptul la existență, ci numai autoraportul fetișizat și dialectica, de asemenea, fetișizată corespunzătoare lui au drept consecință această respingere și contestare, deci, această infirmare a heteroraportului. Prin urmare, odată respinsă această respingere — datorită realizării consecvente a procesului de des-fetișizare — pe de o parte, heteroraportul e repus în drepturile sale, iar, pe de alta, aceasta înseamnă nu dispariția autoraportului, ci doar a formei sale fetișizate.

Autoraportul continuă să-și păstreze întreaga sa valabilitate, tocmai neîncălcînd domeniul propriu heteroraportului. Dar aceasta înseamnă că pentru a-și putea confirma veritabila lui natură prin absoluta sa neimixtiune în ce îi revine heteroraportului, autoraportul trebuie să-și mențină ferm poziția sa pe un singur plan, aceasta fiind de altfel condiția „sine qua non" a însăși posibilității sale de-a fi și, drept urmare, de-a fi conceput potrivit esenței sale. În consecință — în funcție de această condiție restrictivă — autoraportul își află dreptul său de existență și pe planul ontic și pe cel gnoseologic. Deci, ființînd pe planuri net distincte, autoraportul, deși e autoraport pe fiecare din aceste două planuri, nu e totuși unul și același autoraport, adică nu este un singur, un unic autoraport, ci, distincte fiind planurile, distinctă va fi, de asemenea, acțiunea autoraportului pe un plan, de acțiunea sa pe celălalt. Distinctă fiind, pe planuri distincte acțiunea autoraportării, distinctă va fi însă și natura autoraportului pe aceleași planuri. (În afara autoraportării de pe planul în care ea are loc nici nu se poate vorbi, de altfel, de autoraport. Autoraportul este un raport și, ca atare, el își dobîndește natura de la natura celor raportate prin exercitarea asupra lor și conform naturii acestora a acțiunii sale. Ergo: de natura celor

raportate va depinde în întregime existența autoraportului corespunzător lor și niciodată nu vom putea extrapola existența aceluiași autoraport în condiții cu totul deosebite, în condiții în care natura celor raportate este cu totul alta decît natura celor care au fost anterior raportate.)

Caracterul distinct al autoraportului în funcție de planul distinct în care el există pune însă problema relației între aceste autoraporturi distincte, problemă ce nu poate fi soluționată decît în funcție de heteroraporturi. Ceea ce ține în cazul în speță de problema raportării prin heteroraport e circumscris prin proprietățile specifice denotării, prin cerințele impuse de înfăptuirea completă — inductivă și deductivă — a raționamentului și prin înlăturarea pseudosoluției raportării între obiectiv și subiectiv, deci, prin înlăturarea acelei rotiri în cerc închis, pseudo-soluție proprie hegelianismului. Pe această bază, luîndu-le pe rînd, observăm: (1) În cazul denotării — în ultimă instanță — denotatorul (cel ce indică, cel ce numește) se află pe planul cunoașterii, iar denotatul pe plan ontic. Pe de altă parte, fiind vorba despre denotarea dialecticului real, empiric, deci prin natura sa, multiplu, evident, denotatorul — tocmai de aceasta — se va bucura de proprietatea unicității. (Altfel, însăși posibilitatea de a recunoaște dialecticul în multiplele procese dialectice, atestîndu-le drept veritabile procese dialectice, ar fi iremediabil compromisă.) Astfel, subiectul de ordin logic-gnoseologic denotă diverșii subiecți reali, sau „obiectivitatea" lui denotă ființarea în fapt a acelorași subiecți, sau revenirea subiectului la sine și astfel abia recunoașterea sa de sine drept veritabilul subiect denotă caracterul de totalitate exhaustivă și de sine stătătoare raportată la principiul său constitutiv al oricărui proces dialectic-real. (Preschimbarea ilicită a gnoseologicului ca gnoseologic în ontic și înlăturarea acestuia de către acest pseudo-ontic devine de acum imposibilă.) (2) Pe baza respectării stricte a cerințelor raportului de denotație se impune distincția dintre conceptul de auto-geneză la nivelul denotatorului și autogeneza real-empirică (la nivelul denotatului). Dar aceasta înseamnă că conceptul de auto-geneză există numai în și prin autogeneza reală. (Denotatorul nu există decît în și prin posibilitatea existenței denotatului.) De aici însă urmează nemijlocit că pe plan logic inducția va preceda cu necesitate deducția, adică istoricul (fiind vorba de un

proces) va fi cel care oferă conținut logicului. (Istoricul e cel care se dezvoltă, logicul e exclusiv expunerea caracterului necesar al acestei dezvoltări.) Însă în lipsa recunoașterii de principiu a dezvoltării ca aparținînd empiricului, fapticului, deci, atribuind exclusiv conceptului forța de generare reală și, prin urmare, identificînd dezvoltarea reală cu dezvoltarea conceptului (aceasta e poziția hegeliană), e firesc ca forma (= expunerea dezvoltării) să reducă la sine conținutul (dezvoltarea reală). Dar tocmai această reducție nu poate avea decît un singur efect: exclusiv menținerea expunerii dezvoltării care, chiar dacă ar fi considerată dezvoltarea însăși, nu ar putea înlătura prin acest fapt apariția formalismului (= apariția schemei metodologice epurate de conținut) adică interpretarea formalistă a dialecticii. (Evident, acest fenomen fiind la Hegel ascuns de extrapolările speculative ale laturii metodologice a dialecticii, el se va evidenția numai dacă aceste extrapolări sînt recunoscute ca atare și, în consecință, înlăturate radical.) Astfel, prin înlăturarea preschimbării ilicite a deducției în deductivism (formalismul fiind, deci, aici, deformarea formalistă a deducției), este înlăturată posibilitatea vicierii actului de raționare, deci a vicierii de ordin logic a metodei dialectice, restabilindu-se dualitatea de plan: *auto-geneză* (= dezvoltare reală) — *conceptul auto-genezei* (= expunere a dezvoltării). Aici se pot, de altfel, observa nemijlocit și cele două specii distincte de autoraport conform poziției lor în planuri distincte; autoraportul și conceptul de autoraport. (3) Din distincția dintre autogeneză și conceptul de autogeneză — respectiv dintre autoraport și conceptul de autoraport — se desprinde clară distincția dintre fapt și concept. Menținerea acestei distincții doar pe plan gnoseologic prin fenomenul rotirii în care prin acel circuit închis, e însă și ea înlăturată prin explicația apariției procesului de reflectare, pornind de la ontic unde el își și află originea și veritabilul său temei. Planul ontic, în împrejurări strict ontice și ele, dă naștere unui nou plan, planul conștiinței (vezi rolul muncii în nașterea conștiinței). Aici se manifestă momentul constituirii heteroraportului sub forma, nu a simplei treceri de la sensibil la inteligibil, ci a trecerii de la obiectiv (care, ca stare, nu e nici de ordinul sensibilului, nici de ordinul inteligibilului) la subiectiv (care, în schimb, e și de ordinul sensibilului și de cel al inteligibilului). În acest sens înțelegem noi procesul dialectic

de dedublare a materiei, atunci cînd ea își dobîndește prin sine conștiința de sine.

Ideea de acțiune reală și real-eficientă și apariția pe baza ei a ideii de rost ce ia ființă prin interacțiunea dintre obiectiv și subiectiv reprezintă, unind prin aceeași acțiune (vezi acțiunea obiectivă a subiectului), rostul lucrului cu rostul gîndului, nucleul germinativ al cunoașterii (principiul ei de constituire). Rostul gîndului însă înseamnă valoarea lui, valoarea lui de cunoaștere. În consecință, transferul de la rostul lucrului la valoarea de cunoaștere a gîndului, transfer prin care onticul se recunoaște pe sine, dovedește că imaginea subiectivă a rostului este redată de recunoașterea lui, respectiv de atestarea conștientă a acestui rost. („Atestarea conștientă" = forma gîndului; „a acestui rost", deci „acest rost" = conținutul obiectiv al gîndului, dar „al gîndului", deci, întrucît el este atestat prin gînd. Dar neatestat încă? E însușirea obiectivă a lucrului care-i va determina rostul pentru noi; rostul ce ni se impune = însușirea obiectivă ce determină maxima eficiență a acțiunii noastre; iar maxima eficiență e determinată de gradul de esențialitate obiectivă a respectivei însușiri a lucrului. Același lucru este valabil și în legătură cu raportul proces-etapă; este aici vorba de aprehensiunea sensului procesului, a dialecticii sale, prin ordinea categorială.) Din cele imediat anterioare putem conchide că rostului la nivel faptic îi corespunde la nivelul intelecției conceptul de rost, ultimul fiind atestarea conștientă a veritabilului rost și, deci, ca atare, respectiv ca atestare a lui, fiind gînd, este recunoașterea lui, adică reflectare, re-producere în și prin valoarea inerentă actului cognitiv a rostului. Dar conceptul de rost, întrucît e concept, urmează soarta conceptului. Prin urmare, dualitatea de plan „autogeneză-conceptul de autogeneză" revine și aici, sub forma *rostului* (real al lucrului), pe de o parte, și a *conceptului rostului* (sensul ideal al gîndului ca valoarea sa de intelecție) pe de alta. Astfel, este înlăturată, prin autentica înțelegere a genezei procesului de cunoaștere, pseudo-soluția sa, circuitul închis ființînd doar la nivel gnoseologic, restabilindu-se legătura dintre gnoseologic și ontic, dintre subiectiv și obiectiv.

Revenind pe baza acestei analize de ansamblu asupra teoriei hegeliene a conceptului, analiză necesară pentru realizarea unei evaluări cît mai fidel posibile a naturii şi structurii lui, iar prin intermediul ei şi pentru o descripţie cît mai fidel posibilă a raportului dintre concept şi filozofie, considerăm că în vederea realizării acestui scop cel mai potrivit punct de plecare nu-l poate constitui decît temeiul unei perspective logic-genetice, concretizat în ideea de rost.

Din cele anterioare am putut desprinde legătura dintre ideea de rost şi ideea de valoare. A constata că ceva are rost înseamnă a-i recunoaşte o valoare conformă respectivului rost. Aici trebuie însă dintru început bine distins între rostul efemer al unui lucru şi valoarea tot atît de efemeră pe care i-o atribuim şi rostul care, de pildă, s-ar referi la soarta omenirii şi la rostul ei în lume, unde valoarea corespunzătoare acestui rost are cu totul alte dimensiuni. Dacă, în primul caz, bunul plac ar fi cel destinat a hotărî asupra valorii, în al doilea caz, în schimb, lucrurile se prezintă în cu totul altă lumină. Dacă însă, pe de altă parte, trecem, în continuarea investigaţiei, de la ideea unui anumit rost sau altul la însăşi ideea de rost şi căutăm să ne explicăm existenţa ei, precum şi existenţa ideii de valoare corelată cu ea, de îndată ne dăm seama că sensul ei trece acum dincolo de zona particularităţii, unde e vorba veşnic numai despre ceva anumit, în zona universalităţii, unde acel caracter anumit al rostului şi subiectivismul în valorificare ce pare a se fi înstăpînit odată cu el nu mai au ce căuta, deci, acolo unde, odată cu dispariţia acelui „anumit" ce nu-şi mai poate găsi loc în puritatea ideii de rost, dispare fără urmă şi orice urmă de subiectivism în valorificare. Prin urmare, universalizării, ridicării la nivelul universalităţii a ideii de rost, îi corespunde procesul de des-subiectivizare radicală a criteriului de valorificare iar, astfel, a naturii valorii însăşi. Coincidenţa universalizării şi des-subiectivizării o recunoaştem fără greutate în natura conceptului hegelian; şi tot în natura conceptului îşi află expresia ideea de rost care nu există decît împlinindu-se: aceasta e explicaţia naturii dialectice a conceptului; şi, de asemenea, tot în natura conceptului îşi află expresie şi ideea de valoare sub forma sensului care nici el nu există decît desăvîrşindu-se: aceasta e însăşi

rațiunea de a fi a îndeplinirii rostului. Toate aceste idei de bază în teoria conceptului le-am relevat atunci cînd am supus unei amănunțite analize categoriile de subiect, de absolut și de adevăr-valoare împreună cu întregul lor lanț de consecințe, marcînd cu același prilej și faptul că, în condițiile interpretării lor, desfetișizante însă, ele țin de însuși fondul unei adevărate înțelegeri și redări a dialecticului. Aceasta pe de o parte.

Pe de altă parte însă, datorită absolutei înlăturări în doctrina hegeliană a empiricului, a faptului drept element cu „personalitate proprie", ideea de rost, obligată fiind a-și găsi temeiul în conștiință și exclusiv la nivelul ei, e și firesc ca principiul dinamic al dialecticii conceptului să fie reprezentat de intenționalitate. (Conștiința rostului sub forma intenționalității apare, astfel, la Hegel ca primă în raport cu existența efectivă a rostului însuși.) Concomitent cu apariția intenționalității ca „nervus rerum", datorită, de astă dată, ontologizării gnoseologicului ca gnoseologic — iarăși un fenomen tipic în doctrina hegeliană — intenționalitatea dobîndește valență ontică și ea. (Învestirea cu valență ontică a intenționalității nu poate fi nesocotită, mai ales dacă avem în vedere interpretarea ei îndeosebi subiectivistă în filozofia anterioară celei hegeliene.) Dar cu toată rezerva marcată în această paranteză, valența ontică dobîndită de intenționalitate își arată măsura adevăratei ei puteri, deci veritabila ei semnificație, în învestirea onticului ca întreg unitar cu intenționalitatea sa proprie, deci cu o unică intenționalitate. (De altfel, orice secțiune operată asupra acestei intenționalități, adică în decursul ei, ar echivala cu o întrerupere arbitrară a decurgerii procesului dialectic, ceea ce, pînă la urmă, dacă întreruperea ar fi totuși menținută, ar duce inevitabil la compromiterea lui. Și aceasta e o dovadă a unicității intenționalității.) În condițiile învestirii onticului cu intenționalitate, nu putem să ne așteptăm însă la altceva decît la ce se întîmplă cu intenția în genere, deci la realizarea, respectiv înfăptuirea a ceea ce este intenționat. Dar aceasta înseamnă că la nivelul intenției, de la bun început, e dat țelul ei odată cu înfăptuirea căruia intenția s-a realizat, existența ei ca intenție încetînd. În al doilea rînd, dată fiind, în doctrina hegeliană, învestirea onticului cu o unică intenționalitate, se impune și supunerea structurii universului unui singur plan. (Aceasta este extrapolarea tipic speculativă a structurii unitare a metodei asupra universului, a preschimbării ei în sis-

tem.) Dar chiar datorită unicității de intenție a ontosului, dialecticului nu-i mai poate rămîne decît sarcina realizării ei. Este, deci, vorba despre un plan dinainte dat care urmează doar a fi înfăptuit punct cu punct. În aceste condiții, însă, țelul final devine cauza ce determină realizarea țelului final. Rotirea într-un cerc perfect închis e consecința ineluctabilă a acestei situații. De aceea, dialectica hegeliană, nereușind în nici un chip să rupă acest cerc de fier, se vede lipsită de ceea drept i-ar reveni și ei ca dialectică: mișcarea și libera desfășurare prin care abia ia ființă odată cu ea, se desăvîrșește odată cu desăvîrșirea ei — îndurînd și binele și răul — și se împlinește odată cu împlinirea ei propriul ei sens. Deci, însăși producerea din sine și de către sine a noului — și anume a noului care este nou și pentru ea însăși și pe care nicidecum nu-l poate ști în fapt, în prealabil, dacă este, într-adevăr, noul căreia ea e chemată să-i dea viață — devine, în ultimă instanță, un țel inaccesibil dialecticii hegeliene. Dar aceasta înseamnă că însăși esența dialecticului — inepuizabila sa forță de creație — îi scapă printre degete speculativei filozofii hegeliene. (Sistemul a subjugat acuma complet metoda, anihilîndu-i, chiar prin aceasta, posibilitatea de a-și manifesta veritabila ei natură.)

Și totuși, chiar în aceste condiții, deci, chiar luînd ca punct de pornire intenționalitatea, dialectica hegeliană prin absorbirea în intenționalitate a potențialității — evident, pe baza faptului că intenția gîndului față de gîndul gîndit stă la acest nivel ca și potențialitatea în raport cu realizarea ei în fapt — indică, urmînd acest drum, natura proprie a principiului de constituire a dialecticii, în genere acest principiu fiind, într-adevăr, cel destinat să înfăptuiască și nu cel destinat a fi înfăptuit; și astfel întreaga înfăptuire a intenționalității stă și ea — în interpretarea hegeliană — pentru sau în locul a ceea ce este, în genere, realizarea potențialității, realizarea năzuinței ei de a prinde viață, dîndu-și sieși făptura proprie. Astfel și în dialectica hegeliană — unde trecerea de la intenția de gînd la gîndul gîndit stă pentru trecerea de la potențialitate la act — e exprimată numai sub această formă însă automișcarea, autodezvoltarea, principiului constitutiv al dialecticii în genere. Ergo, înlăuntrul dialecticii hegeliene regăsim dialectica gîndului destinat, în fond, să exprime dialecticul, dar stînd și el pentru, deci în locul dialecticului

în genere. În analiza anterioară revine mereu expresia „a sta pentru", adică „în locul a ...". E vorba, deci, despre supoziție. Dar — după cum e cunoscut — restricția specifică supoziției formale impune ca cel ce stă pentru, niciodată să nu-i poată lua locul celui pentru care stă. În doctrina hegeliană însă tocmai această restricție este încălcată: Cel ce este destinat să stea pentru, ia locul celui pentru care stă. Din această situație decurg două consecințe: (1) Întrucît dialectica intenționalității stă pentru dialectică în genere — lucru arătat de noi anterior — Hegel a putut regăsi la acest nivel trăsăturile ei generale. (2) Dar încălcată fiind restricția supoziției formale, deci, cel ce stă pentru luînd locul, înlocuind pe cel pentru care stă, dialectica intenționalității devine — în interpretarea hegeliană — dialectica prin excelență, dialectica însăși. Odată cu această substituție ilicită a dialecticii inteționalității în locul dialecticii în genere, reapare însă situația paradoxală înainte menționată: planul prestabilit, rotirea în cerc închis (țelul final devine cauza realizării tot a țelului final), și, drept consecință, vicierea în esența ei, a conceperii genezei noului (determinație definitorie a dialecticii și condiție sine qua non a unei metodologii adecvate pentru înfățișarea veritabilei ei naturi).

Dar această situație paradoxală își află explicația — după cum este bine știut — în imposibilitatea referirii de pe pozițiile specifice dialecticii hegeliene la cel pentru care ea stă. În fond, totul se reduce, deci, la imposibilitatea acestui tip de dialectică de a reveni la fapt, de a-și croi drum către real. Și acest lucru nu e deosebit de dificil de sesizat, dacă nu e pierdut din vedere faptul că aici nu e vorba doar despre factualul constatabil la nivelul percepției și al reprezentării, ci de aprehensiunea intelectuală a faptului. În speță, aici e vorba despre asimilarea faptului la nivel dialectic, deci, despre fapt ca unul dintre elementele constitutive ale dialecticului însuși, ceea ce deschide calea, fie spre o soluție de tip speculativ, unde faptul e cel mult o întruchipare sub formă concretă a principiului rămas în sfera pură a inteligibilului, adică unde are loc o reducție a faptului la concept, însă prin anihilarea factualității sale, fie spre o soluție de tip empiric (nu însă de tip empirist), unde faptul încetează de a mai fi considerat doar ca simplă întruchipare concretă a principiului, ci e înțeles el acum drept originea dialecticului și conceput astfel prin dia-

lectică, la nivel inteligibil, dar nu și derivat „realiter" din substanța ei ca metodă. E aici, deci, vorba despre multiplicitatea proceselor dialectice real-empirice concepute și deci înțelese potrivit caracterului lor necesar, reflectat de caracterul unitar, iar, astfel, universal al procedurii metodologice. În consecință, faptul — un anume fapt sau altul — nu e el însuși de natură general-metodologică, el nu e un element de ordin general-metodologic, ci un element de ordin extrametodologic, metoda în ansamblul ei fiind reflectarea dialecticului factual, iar, astfel, abia a faptului, dar nu și geneza lui absolută. Acesta e raportul dialecticului de ordin factual cu dialectica, reflectare a lui pe plan metodologic. Acesta este sensul faptului și a dialecticii corespunzătoare lui — dialectica empirică.

6. CONCEPȚIA DESPRE LUME INERENTĂ DIALECTICII EMPIRICE

Întreaga problemă a justificării metodologice a dialecticii ca dialectică empirică devine, în aceste condiții, problemă a elaborării teoriei reflectării faptului: prin urmare, a dialecticului de ordin factual la acest nivel. Aici, impunîndu-se mai întîi problema omului și a istoriei omenirii, este vorba de natura istorică a faptului, deci despre reflectarea acestei istoricități a lui. În consecință, dificultățile care se ivesc cu prilejul elucidării ideii de rost, respectiv de valoare, precum și cu prilejul elucidării modalității de redare a necesității de la nivelul istoricității faptului, prin sesizarea acestei necesități de la nivelul factual, prin universalitatea de la nivelul conceptului, le-am expus — în considerațiile anterioare — împreună cu indicarea justei lor soluționări de către filozofia marxistă. Singura problemă asupra căreia mai trebuie — în finalul considerațiilor noastre — să revenim, este problema raportului dintre concept, potrivit naturii sale dialectice, și filozofie, respectiv dintre *teoria despre concept și concepția despre lume ce se constituie în lumina acestei teorii*. Dificultatea ce pare a se ivi cu această ocazie va putea fi formulată pe scurt în felul următor: concepția despre lume cu caracterul de universalitate inerent ei nu ar fi cumva amenințată în însăși ființa ei de către interpretarea strict și consecvent empirică a dialecticii? Această întrebare s-ar putea ridica, socotim, numai

dacă originea de natură empirică a acelui caracter de universalitate inerent concepției filozofice este transpusă din domeniul faptic asupra Universului considerat el acum ca un ansamblu pe deplin conturat și net delimitat, în care fiecare fragment al său își deține cu necesitate, în cadrul unității sale de structură și exclusiv prin ea (ca datul originar și necesar), locul și rostul ce-i revine. Această argumentare ar continua apoi: o atare imagine a universului n-ar putea fi însă nici dobîndită și nici justificată în virtutea unei interpretări empirice, limitată din capul locului doar la acceptarea înregistrării faptului dat în experiența nemijlocită drept conștiință întradevăr autentică și care, evident, n-ar avea cum și nici de ce să dea seama despre acea imagine a universului care, prin forța lucrurilor, ar trebui să treacă dincolo de unicul domeniu de referință recunoscut drept îndreptățit de orice concepție consecvent empirică. Dacă ne reamintim acum însă de caracterizarea procedurii speculative, de extinderea perspectivei metodologice, fie de ordinul inteligibilului fie de ordinul sensibilului, asupra structurii universului — acesta apărînd doar ca o ilustrare a respectivei scheme metodologice — atunci recunoaștem în suita de idei a argumentării anterioare o mostră fidelă a argumentării de tip speculativ, imaginea unitară a universului (= sistemul) nefiind în acest caz decît rodul acestui tip de argumentare (același lucru fiind valabil, „mutatis mutandis", și despre empirism — lucru arătat anterior de noi).

Dar de aici decurge că însăși *ideea de sistem* — întrucît e urmare a acestui tip de sofism de ordin metodologic (*speculativul*) nu poate fi altceva decît *interpretarea speculativă a ceea ce e înțeles prin concepție despre lume în genere.* Și continuînd pe aceeași linie, nu e dificil de văzut că dispariția interpretării speculative a concepției despre lume nu va antrena după sine și dispariția concepției despre lume în genere; iar de aici decurge, în sfîrșit, și faptul că menținerea fermă a unei interpretări metodologice, consecvent empirice, a dialecticii — deși o atare interpretare implică, cc-i drept, definitiva înlăturare a speculativului și a concepției despre lume corespunzătoare lui — n-are cum (dat fiind caracterul ei net antispeculativ) afecta sau chiar amenința cu dispariția problematica specific filozofică a rostului și valorii lumii și vieții (a concepției despre lume), întrucît, în fond, totul se reduce acum doar la inter-

pretarea empirică a ideii de rost și a ideii de valoare prin respingerea interpretării lor speculative. Acest fapt nu pune însă în cauză însăși ideea de rost și ideea de valoare, ci exclusiv acea formă a lor, care, menținută în continuare, ar risca să ducă fără îndoială cel puțin în ultimă instanță, la însăși compromiterea lor.

Ideea ce se impune, evident, împreună cu alte elemente, ca element și el determinant în elucidarea problematicii filozofice a concepției despre lume, este ideea de rost și de valoare. Formulînd explicit: ideea de rost a lucrurilor din lumea extraumană și ideea de rost a omului în această lume, deci, ideea sorții și a valorii vieții noastre pe acest pămînt constituie acest element. Dar odată cu apariția ideii de valoare, sub forma valorii vieții noastre, se realizează confluența ideii de rost cu ideea de valoare. Aici conștiința rostului și, deci, străduința conștientă de a-l îndeplini dă naștere capacității de apreciere, de cumpănire a rostului, prin urmare, dă naștere facultății de a valorifica, respectiv de a conferi valoare rostului. Aceasta însă înseamnă că abia prin conștientizarea sa i se atribuie rostului și valoare, celorlalte ce s-ar dovedi a nu întruchipa veritabilul rost, contestîndu-li-se valoarea, ca unora ce, într-adevăr, nu sînt chematc să-i dea viață. Deci, numai prin intermediul valorii, rostul e identificat drept veritabilul rost; de unde derivă că valoarea se recunoaște doar pe sine în substanța rostului, substanța rostului devenind astfel însăși substanța valorii. Prin urmare, nu pentru că rostului ca autentic rost, i se atribuie valoare, el și are valoare, ci pentru că el e întruchipare a valorii, deci pentru că el are valoarea drept propria sa substanță, el este autenticul rost. Putem observa cu acest prilej cum, la nivelul umanului, ideea de rost parcă s-ar naște din nou, arătîndu-și, sub forma întruchipării valorii, abia acum parcă adevărata ei față. Într-adevăr, istoria umanității — existența naturală a omului ca ființă umană — este locul de baștină al apariției, creșterii și desăvîrșirii ființei și înțelesului ideii de valoare. Aceasta este și așa se manifestă, ca expresie a esenței omului, rostul. Este aici un nou rost sau o altă formă a rostului? E o altă formă a rostului, rostul conștientizat, și, totodată, e și un nou rost, rostul a cărui substanță e valoarea consubstanțială umanului, dar numai lui.

„Rostul-valoare" fiind de ordinul istoriei umanității, fiind însuși rostul ei, e cu totul firesc ca el, rostul-valoare, să urmeze

și să exprime în substanța lui natura și sensul dezvoltării omenirii în diversele epoci prin care ea a trecut. În general vorbind, numai datorită naturii și funcției specifice a rostului-valoare, ideea de rost — evident, sesizată astfel, dar nu altfel — leapădă de la sine orice ingerință în propria substanță a celor legate doar de urmărirea unor țeluri strict personale, a acelor *simple* unde jucăușe ce trec și petrec doar în drumul său de nestăvilit curentul din adînc. Astfel, ideea de rost-valoare resimte odată cu această lepădare de subiectiv înlăuntrul ei acea profundă rezonanță a obiectivității, acel ecou în lumea gîndului a efectivei istorii prin care omul își înfăptuiește prin faptă și, deci, real reala sa natură umană. E de la sine înțeles că ideea de rost-valoare, tocmai datorită rezonanței ei obiective, poate îngădui apariția sistemelor filozofice de tip *idealist-obiectiv*. Am spus însă că ea „poate îngădui apariția" idealismului obiectiv dar nu și că *i-ar* și da naștere de îndată ce doar resimte înlăuntrul ei și acea rezonanță din lumea faptului în lumea gîndului. Pentru ca un sistem de tip idealist-obiectiv să poată apărea, este necesar în primul rînd ca ideea de rost-valoare să pară a veni de dincolo de om, omului fiindu-i sortit doar rolul de umil și obedient executor al hotărîrilor ei. Dar acest lucru, la rîndul lui, nu este posibil decît dacă din ideea de rost-valoare, ultima componentă, respectiv valoarea, pare a veni de dincolo de om și a-și impune această natură de dincolo, drept obîrșie a tot ceea ce omul resimte a fi valoare.

Am repetat în ultimele fraze expresiile „pare a veni de dincolo", „pare a-și impune de dincolo acea natură". Într-adevăr așa pare, dar nu datorită unui simplu capriciu al sorții, dependent de anume „inclinații" ce ar predispune spre iluzie — ca să nu spunem exagerat și evident eronat spre halucinație — ci, așa „pare" deoarece în anume contexte sociale — acestea perfect obiective și nu doar părelnice — ceea ce pare a veni de dincolo nici nu poate răzbi pînă la noi decît dacă pare a veni de acolo. Dar acest fenomen nu se poate produce decît într-o reală și obiectivă situație socială, situație în care năzuințele de realizare a unei veritabile condiții umane nu-și pot găsi împlinirea, și unde ele nu mai au cum ajunge pînă la noi decît venind din părelnicul de dincolo, învestit acum el însă cu „harul" obiectivității, unicul chezaș posibil al autenticității sale. Iată împrejurările în care își poate face loc în filozofie subiectul absolut. Dar odată cu apariția subiectului

absolut, care e absolut pentru că numai el poate fi locul de baștină a valorii absolute, valoarea — și anume valoarea absolută, adică absolutizată — își revarsă asupra a tot și a toate prea plinul ei. (Aici trebuie căutată originea oricărei teorii emanaționiste, hegelianismul fiind parcă un prototip al acestei teorii.) Valoarea conferă valoare din valoarea ei, iar, astfel, rost existenței umane, iar prin intermediul ei conferă valoare și deci autentică existență și tuturor celor ce țin de om, de valoarea sa umană. Toate acestea năzuiesc apoi să-și croiască drum înapoi, mai întîi pînă la om, căci numai ajunse acolo vor putea regăsi și poarta prin care apoi să pătrundă din nou pe celălalt tărîm și să se reîntoarcă la locul lor de baștină din care odată și odată s-au desprins. Aceasta e mișcarea de ieșire din sine și de reîntoarcere la sine a valorii, de producere din unitatea ei pură a multiplicității și de readucere și reducere a acestei multiplicități la unitatea ei originară. Dar însăși valoare ca atare, valoarea absolută înlăuntrul căreia e prinsă și obligată să se manifeste dialectica de tip emanantist nu reprezintă, în fond, decît esența istoricității, fetișizată însă. De aici derivă nemijlocit că atîta timp cît există acele condiții sociale care spontan dau naștere și mențin fetișismul, valoarea e sortită să joace rol de valoare absolută, iar dialectica pe cel de dialectică speculativă. Deci, abia prin desfetișizarea valorii, prin înlăturarea caracterului ei transuman, prin urmare, abia prin „umanizarea" ei, adică prin înțelegerea ei ca produsă de om și pentru om, va putea lua sfîrșit dialectica speculativă a valorii absolute, și va putea apărea *veritabila dialectică: dialectica empirică, adică a umanului.*

Dar desfetișizarea valorii presupune schimbarea cursului istoriei. Trebuie să apară, deci, acea clasă socială chemată să înlăture exploatarea omului de către om și să creeze o societate care, datorită esenței ei, niciodată nu se va mai putea întoarce împotriva lui — fenomen tipic societăților bazate pe exploatare — pentru ca istoria să poată fi recunoscută cu ochii acestei clase drept propria istorie a omului și nu drept istoria iluzorie a valorii absolute cu unicul ei subiect, de asemenea, absolut. Aceasta este descifrarea misterului construcției speculative și, deci, definitiva ei înlăturare.

Odată cu instaurarea unei interpretări empirice a funcției metodologice a dialecticii, ideea de rost este recunoscută ca primă în raport cu ideea de valoare, ultima derivînd din ideea

de rost conștientizat. Însă alături de rostul conștientizat există și alte rosturi, fiecare dintre ele reprezentînd legea ce guvernează realizarea dialecticului, a naturii dialecticii proprie respectivului domeniu. Dar existența multiplicității de rosturi ridică problema determinării raportului dintre diversele rosturi și rostul conștientizat, lucru cu totul necesar pentru a putea determina raportul dintre concepția despre lume și dialectica empirică ce-i corespunde și de a lămuri exact justa interpretare materialistă a naturii și funcției conceptului ca expresie nemijlocită a rostului-valoare. În ce privește raportul dintre diversele rosturi și rostul conștientizat trebuie reținut faptul că rostul conștientizat este, în primul rînd, și el tot un rost, dar care totodată este și întovărășit de conștiința realizării lui. Conștiința rostului este, deci, secundă față de rost, ca nefiind decît urmarea faptului că, într-un moment dat, rostului i s-a adăugat și conștiința înfăptuirii sale, evident, prin apariția unui nou gen de rost pentru realizarea căruia este presupusă drept condiție și înfăptuirea sa conștientă. Însă apariția rostului conștientizat este, totodată, și apariția din ontic a gnoseologicului, veriga de legătură dintre ontic și gnoseologic constituind-o apariția muncii, a acțiunii reale eficiente și gîndite și, deci, totodată și a gîndului destinat înfăptuirii lui reale. Dar odată apărut rostul conștientizat, apare și conștiința despre rost în genere și deci și conștiința despre celelalte rosturi, ceea ce nu înseamnă însă și o transpunere, o transplantare, a acestei conștiințe în fiecare rost, învestindu-le astfel și pe ele cu o conștiință proprie lor. Acesta e raportul dintre diversele rosturi pe de o parte și rostul conștientizat, pe de alta. Odată lămurit acest raport se poate trece pe baza lui la determinarea raportului dintre concepția despre lume și dialectica empirică ce-i corespunde. Prin reflexie despre idcea de rost prinde viață și se încheagă concepția despre lume. Urmărind șirul de trepte care duce pînă la concepția despre lume, observăm:

a) existența efectivă a multiplicității de rosturi (Singularitatea);
b) apariția unui anumit rost, rostul conștientizat;
c) apariția concomitentă apariției lui a conștiinței despre acest anumit rost, a recunoașterii sale ca rost (Particularitatea);

d) generalizarea conștiinței despre rosturi, deci apariția conștiinței despre rost în genere, adică apariția ideii de rost;
e) concomitenta posibilitate de apariție a reflexiilor asupra ideii de rost, respectiv posibilitatea apariției concepției despre lume, adică a reflexiei despre ideea de rost la nivelul universalității ei (Universalitatea);
f) identificarea ideii de rost, concepută la nivelul universalității însă, cu ideea de valoare, universalitatea rostului fiind criteriul autenticei lui valori și, deci, geneza autenticei idei de valoare, a ideii de valoare în genere (Conceptul);
g) concomitenta geneză cu geneza autenticei idei de valoare a filozofiei sub forma expunerii sistematice a concepției despre lume și viață. (Doctrina despre concept.)

Privind retrospectiv această suită, remarcăm cum prin ideea de rost la nivelul universalității ei, unde se realizează identificarea ei cu ideea de valoare, ia ființă și se formează concepția despre lume. Deci, abia odată cu identificarea ideii de rost cu ideea de valoare, prin urmare, abia odată cu deplina lor contopire în unicitatea ideii de rost-valoare, dobîndește sens întrebarea despre rostul lumii și rostul nostru în lume; deci abia acum ne putem întreba dacă în lume există vreun rost oarecare de dragul căruia să merite să trăim și să ne străduim în viață. Aceasta e întrebarea. Iar răspunsul va depinde mereu de felul în care concepem natura valorii ce urmează să-i dea vieții noastre rostul ei. La rîndul său, însă, modul în care este concepută natura valorii depinde de modul felurit în care este conceput rostul vieții și valorii omului în decursul diferitelor perioade ale istoriei umanității. Într-un fel este el conceput atunci cînd propria lui istorie îl apasă și-l domină pe om ca o forță imensă din afara lui, și cu totul altfel atunci cînd propria lui istorie este recunoscută de om ca propria lui istorie; deci, ca istoria lui, înfăptuită de el și pentru el. În primul caz, valoarea este ceva de dincolo de el, el urmînd doar a îndeplini țelurile ei, dar nu țelurile proprii lui, natura ei fiind diferită de natura lui, pe cînd în al doilea caz dispare fără urmă acea imagine înșelătoare a valorii de dincolo de om, omul devenind măsura lui însuși și astfel și etalon real de măsură a măsurii celorlalte lucruri. Și continuînd comparația,

pe cînd în primul caz valoarea umanului absolutizată și proiectată în imperiul abstracției pure se instituie drept judecător suprem al tuturor celor ce sînt, conferindu-le sau retrăgîndu-le valoarea după cum îndeplinesc sau nu decretele sale pentru care nu are să dea seamă nimănui, în al doilea caz, în schimb, valoarea omului readusă din cer pe pămînt, leapădă hlamida de judecător suprem, luîndu-și locul ei firesc alături de toate celelalte cu care îi e dat să viețuiască împreună. Din întreaga această comparație nu e greu de văzut cum idealismul absolut se îmbină aproape de la sine cu dialectica speculativă, iar materialismul ce-și găsește temei și atestare în natura lucrurilor, cu dialectica empirică. Acesta este raportul: concepție despre lume — dialectică empirică, respectiv raportul dintre acea concepție despre lume a cărei expunere e dialectica empirică și expunerea empirică a dialecticului, a cărui concluzie este aceeași concepție despre lume.

7. INTENSIUNEA ȘI EXTENSIUNEA VALORII

Ceea ce se desprinde însă de îndată ce acest raport este lămurit e mai întîi o diversificare a artei valorice. Acum nu mai e vorba exclusiv de o singură, de o unică valoare — valoarea absolută — ci de tot atîtea valori diferite cîte veritabile procese dialectice reale există, căci oricărui veritabil proces dialectic, deci, propriului său drept la ființare prin propria înfăptuire a propriei sale dialectici, îi este recunoscută, chiar prin acest fapt, propria lui valoare. (Evident, din faptul că nu orice proces dialectic are și conștiința propriei sale valori nu decurge că n-ar avea propria sa valoare, ci numai că nu și-o poate recunoaște. Este aici ceva cu totul analog cunoașterii lucrurilor așa cum sînt, deci potrivit adevărului; de unde însă nu decurge că dacă ele nu s-ar putea recunoaște așa cum sînt, ele nici n-ar mai fi așa cum sînt.) Cu această lărgire în principiu nelimitabilă a ariei valorii, criteriul empiric se instaurează pe deplin și în acest domeniu. Însă prin această capacitate de lărgire nelimitată a ariei valorii, mereu apar noi și noi valori împreună cu caracterul lor specific, ceea ce înseamnă că însuși domeniul valorii e înțeles ca infinit. Nu mai poate, deci, fi acum vorba doar de o unică valoare, realizîndu-și, de nimic tulburată, dialectica proprie, căci existența ei pre-

supunînd neîntrerupta perpetuare a aceleiași valori, și numai a ei, ar sustrage-o chiar prin acest fapt timpului, rădăcina variabilei infinități, ci aici e vorba de instaurarea unei perspective consecvent dialectice, unde nimic nu poate fi sustras istoriei, timpului, și căreia nu poate să-i corespundă decît domeniul principial infinit al valorii. Reținem, deci, adecvarea deplină a dialecticii empirice în redarea autentică a infinității, determinație per definitiam a dialecticii în genere și, deci, a unei concepții despre lume conformă ei. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, însă, acestei desfășurări în extensiune a domeniului valorii trebuie să-i corespundă, în aceeași măsură, o pătrundere înlăuntrul naturii valorii, deci, o împlinire a ei în intensiune, în afara căreia însăși unitatea ideii de valoare, deci, însăși ideea de valoare ar fi cu neputință de gîndit. Pătrunderea înlăuntrul valorii, împlinirea și în intensiune înseamnă însă apariția, dezvoltarea și perpetua desăvîrșire a naturii ei. Că valoarea a apărut într-un moment dat, că ea a avut diferite forme în diferite perioade istorice, că, prinsă înlăuntrul fetișismului, și-a mlădiat natura potrivit cerințelor lui, că abia odată cu înlăturarea fetișismului ea și-a arătat adevărata ei față, am urmărit pas cu pas în expunerea anterioară. Aceasta e istoria naturală a valorii. Această istorie, cu specificul ei în diferitele perioade ale dezvoltării umanității a fost redată la nivel teoretic — la nivelul reflexiei asupra valorii — prin doctrina despre concept, evident, conceptul prin conținutul propriu lui fiind însăși ideea de valoare. În acest context se inseră și doctrina hegeliană despre concept, ultima doctrină de dinaintea perioadei în care valoarea își arată adevărata ei față și, totodată, doctrina care surprinde, în mod speculativ firește, natura de rost-valoare a conceptului, structura categoriei de adevăr-valoare corespunzătoare lui și funcția de subiect a conceptului prin care el e chemat să-și realizeze propria lui natură de valoare și, totodată, odată cu înfăptuirea ei, să-și producă și atestarea propriei lui valori prin adevărul-valoare. Astfel, doctrina hegeliană despre concept se înfățișează ca un corp unitar, pe deplin închegat și adecvat, prin sistematica lui procesuală, să redea fidel natura dinamică a valorii, destinată a nu putea exista altfel decît prin înfăptuire și în înfăptuirea ei. De aceea, doctrina lui Hegel despre concept este tocmai expunerea sistematică a naturii și structurii valorii, conceptul fiind, în această per-

spectivă filozofică, principiul dinamic al acestei întregi desfășurări a valorii. Conceptul la Hegel e, deci, însăși producerea conștiinței de sine, geneza conștiinței de sine, a valorii ca subiect absolut, absolut prin producerea din sine, și subiect prin principiul producerii și prin realizarea în fapt a lui, deci, ca expresie a conștiinței de sine a valorii.

Din cele anterioare se desprinde că lui Hegel i-a fost dat să descopere acea formație abstractă care redă dezvoltarea ca dezvoltare și în dezvoltarea ei și care este destinată, potrivit naturii ei, să exprime prin categoria de adevăr-valoare, adevărul dezvoltării în săvîrșirea ei, adică săvîrșirea ei drept autenticul ei adevăr. Prin aceasta, doctrina hegeliană despre concept reprezintă descoperirea, prin această abstracție și înlăuntrul ei, a veritabilei dialectici drept esența conceptului. Acesta e actul de naștere a gîndirii clare și distincte a dialecticii. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, însă, caracterul în principiu anistoric, în sensul de „sustras istoriei", a valorii considerată drept valoare absolută, contrazice caracterul principial istoric al dialecticului. Drept urmare, în însăși natura dialecticii hegeliene este implicat acel element (valoarea absolută) cu totul străin dialecticii și destinat, pînă la urmă, dacă este menținut, să pună sub semnul întrebării dialecticul, respectiv posibilitatea de concepere coerentă a acestuia — ceea ce, evident înseamnă nu compromiterea dialecticului însuși, ci a teoriei hegeliene despre dialectic. Deci, dacă la Hegel dialecticul s-a manifestat neîndoielnic înlăuntrul teoriei sale despre dialectică, în schimb, însăși această teorie, respectiv această teoretizare, se întemeia pe un principiu de natură anistorică, preschimbîndu-se, datorită acestui principiu, din teorie în sistem închis dinlăuntrul căruia dialecticul nu mai putea găsi drum de scăpare, urmînd a-și slei toată vigoarea într-un zbucium irosit în van. Se impunea, deci, pentru înlăturarea acestei piedici, ce părea de netrecut, elaborarea veritabilei teorii despre dialectică, a acelei teorii a cărui principiu constitutiv să coincidă cu propria natură a actului dialectic. Această sarcină a fost îndeplinită de dialectica empirică prin caracterul ei principial deschis, atît pe linia extensiunii, cît și pe linia intensiunii valorii. Odată cu aceasta însă dispare și acea căutare înfrigurată a pietrei filozofale, a acelei valori unice existînd din veacul veacurilor și care ar fi destinată să dea sens, adică să-i confere sens din sensul ei, existenței și

spre descoperirea căreia, ca spre o comoară îngropată în adînc, ar urma să se concentreze toate străduințele noastre, dacă ar vrea, într-adevăr, să-și mai merite acest nume. Concluzia dialecticii empirice este netă: o atare piatră filozofală pur și simplu nu există. Întrebuințînd comparația alchimie-chimie, putem, prin urmare, spune că odată cu apariția dialecticii empirice a sunat ceasul alchimiei ei, adică ceasul dialecticii speculative. Acum nu se mai caută o valoare imaginară, căci știm prea bine că ea este imaginară și mai ales știm că este imaginară pentru că știm cum și de ce a dobîndit în decursul istoriei acest caracter imaginar; nici nu încercăm să redescoperim, existînd anterior și independent de noi, de propriile noastre străduințe, acea valoare dintru început, ci ca ființe cugetătoare sîntem conștienți de faptul că, prin istoria noastră, înfăptuită de noi înșine, sîntem locul ei de baștină în care ea ia naștere și se dezvoltă necontenit. Noi nu ne mai întoarcem înapoi „mergînd înainte" ca în dialectica speculativă, ci sîntem însuși veritabilul mers înainte al valorii. Ea nu se mai întruchipează doar în noi, ci noi ne întruchipăm propria noastră fire în ea, producînd noi înșine și dînd astfel glas prin ea conștiinței dialecticului: *E imensa și inepuizabila forță a naturii care ia astfel cunoștință de sine.* Și de aceea e cu totul firesc ca valoarea, de asemenea, să cuprindă în sine — adecvată fiind naturii lucrurilor — capacitatea de a se dezvolta fără opreliști, fără a se ciocni de zăgazuri de netrecut pentru ea. E aici, deci, vorba de istoria naturală a cunoașterii, a rostului și valorii lucrurilor, nelimitabilă căci e istorie, principiul ei fiind istoricitatea, care trăiește în timp și prin timp, dar niciodată în afara lui. Deci conștiința de sine, recunoașterea de către sine a materiei, nu este nici ea un dat, ci un proces a cărui ființă este realizarea lui și unde a căuta ceva de dincolo de el înseamnă a căuta ceva de dincolo de istorie, deci a abdica în favoarea acelui ceva de la greaua sarcină și tot atît de greaua misiune de înfăptuire a propriei istorii. E implicată, deci, în natura dialecticii speculative, abdicarea omului de la dreptul său de a hotărî el asupra sorții lui, nu însă și în natura dialecticii empirice, a cărei menire este de a atesta dreptul firesc al omului de a-și realiza prin sine rostul ce-i revine, rostul său propriu: de a înfăptui prin sine și astfel de a și fi, el, și nu acel imaginar altceva conștiința de sine și măsura valorii naturii astfel recunoscute conform adevărului

ei. Cu aceasta, doctrina despre concept, care la Hegel era doctrina absolutistă despre dialectica conceptului, devine doctrina natural-istorică despre concept, deci doctrina asupra dialecticii la nivelul conceptului; iar aceasta este autentica filozofie a conceptului, oglindă fidelă a rostului lumii și vieții, ce-și află și-și atestă adevărul său de preț nu în solemnitatea spectaculară a speculativului, ci în statornica sa înfăptuire reală. Acesta este rezultatul la care am ajuns, cercetînd natura conceptului din logica hegeliană cu ochii oamenilor timpului nostru însă, deci cu ochii oamenilor limpeziți de fantasmele milenarei lor înrobiri.

RETROSPECTIVĂ

Studiul nostru, „Natura conceptului în Logica lui Hegel" este urmarea unei îndelungi zăboviri pe marginea textului hegelian — cu prilejul muncii de traducere — și e, de asemenea, urmare a unor investigații asupra structurii dialectice a „Capitalului", concretizate, la timpul său, în studii consacrate acestui subiect. În decursul acestor cercetări, familiarizarea cu stilul filozofic de gîndire a lui Hegel ne-a condus pînă la acel punct din care se deschide o perspectivă clară asupra principiului procedurii sale în construcția sistematică a universului său de abstracții — conceptul.

Odată înțeles drept izvorul, drept obîrșia, drept principiul din care toate purced și la care toate se reîntorc spre a-și recunoaște autentica lor natură, conceptul se dovedește a fi însuși „centrul universului" pentru atotcuprinzătoarea viziune hegeliană despre lume și viață. Acesta e motivul care ne-a determinat să alegem conceptul drept temă a studiului nostru. Într-adevăr, urmărind pas cu pas desfășurarea din sine a conceptului, respectiv realizarea dialecticii imanentă lui, am și putut desprinde în mic — „in nuce" — mișcarea dialectică de ansamblu în coordonatele ei fundamentale, precum și acea „imago mundi" corespunzătoare ei. Aceasta a constituit, de altfel, tema primei secțiuni a studiului nostru.

De la bun început însă, precum și pe întregul parcurs al acestei secțiuni, ni s-a evidențiat constantă abandonarea de către Hegel a perspectivei logic-gnoseologice — singura firească atunci cînd e vorba despre concept — în favoarea unei perspective net ontologice, unde conceptul e „transfi-

gurat" în principiul constitutiv al realului însuși. Acest fenomen l-am pus clar în lumină ori de cîte ori am putut surprinde manifestarea lui. Dar prin forța lucrurilor străduința noastră de comentar și interpretare s-a bifurcat, în această privință, de la bun început. Pe de o parte, dacă problema funcției reflectorii a conceptului nici măcar nu se pune — lucru evident în cazul filozofiei hegeliene — atunci unicitatea ce revine conceptului (ființînd la nivelul inteligibilului, unde veritabila lui natură își află atestarea ei) se va impune drept ce e real prin excelență, generînd prin autodezvoltarea conceptului o „ontologie a inteligibilului", un „pseudo-ontos", care barează drumul ce duce la veritabila înțelegere a funcției și naturii conceptului, deși descripția acestora — sub formă logizantă însă — nu e deloc absentă în Logica lui Hegel. (În prima secțiune am fost foarte atenți să nu pierdem din vedere acest fapt, a cărui însemnătate nu trebuie ignorată); iar, pe de altă parte, punînd de data aceasta pe prim plan funcția reflectorie a intelectului însuși, e de la sine înțeles că s-a ridicat în fața noastră problema explicației originii și naturii hipostazierii și a fetișismului — malformații ideologice — care, prin însăși funcționarea lor, au anihilat posibilitatea de a pătrunde pînă la natura logic-gnoseologică a conceptului, pînă la funcția reflectorie proprie lui.

Soluționarea ansamblului de probleme ce s-au ivit odată cu analiza detaliată a hipostazierii și fetișismului împreună cu analiza mînuirii dialecticii în atari condiții, precum și a rezultatului acestei mînuiri, dialectica speculativă, constituie tematica celei de a doua secțiuni a studiului nostru. Cu acest prilej, pe baza demonstrației inconsistenței ca dialectică a dialecticii speculative, am scos în evidență caracterul non-speculativ ce-i revine în chip necesar dialecticii ca metodă pe deplin coerentă, deci, ca o metodă astfel alcătuită, încît strecurarea de ambiguități, ce ar putea duce pînă la inconsistență, să devină cu neputință. Dar aceasta înseamnă că elaborarea veritabilei dialectici a conceptului — a naturii și funcției lui în dialectică — implică des-fetișizarea lui, evident, dacă el e încă o entitate fetișizată. Pentru realizarea acestei sarcini se impune însă o perspectivă non-speculativă și în acest înțeles — dar numai în el — empirică asupra dialecticii în ansamblul ei.

Toate aceste analize și considerații anterioare ne-au îngăduit ca în finalul studiului nostru să reliefăm clar și distinct funcția

reflectorie a conceptului: re-producerea prin el, la nivelul inteligibilului, deci, a ceea ce reprezintă celula originară, nucleul germinativ, în orice autentic proces dialectic, înțelegînd, astfel, totodată infinitatea capacității de cuprindere în extensiune și de pătrundere în intensiune de către concept a infinitei puteri de trecere și petrecere a realului ce-și află oglinda naturii sale perene în dialectica imanentă conceptului, expresie a autogenezei, a actului de generare însuși care nu e supus trecerii și petrecerii, căci el e principiul lor și ca atare infinit potrivit naturii sale. Aceasta este concluzia studiului nostru despre „natura conceptului în Logica lui Hegel".

În continuare, vom expune succint, în liniile sale fundamentale, suita de idei din prima și a doua secțiune a lucrării noastre. În prima secțiune („Conceptul, Subiect absolut") am desprins trei probleme de bază, fiecăreia consacrîndu-i cîte două capitole, iar ultima problemă fiind legată de problemele anterioare printr-un capitol dedicat tocmai corelației lor. Cele trei probleme de bază sînt următoarele: (a) problema conceptului în nemijlocirea sa inițială, în stadiul în care este pură capacitate de determinare ce urmează a-și produce din sine și prin sine ființarea sa în fapt, deci, rezultatul acțiunii sale de determinare; (b) problema realizării rezultatului acestei acțiuni a conceptului sub forma naturii sale obiective, urmare a obiectivării sale, deci, problema generării din concept a obiectivității, a existenței sale în ordinea real-faptică, unde abia ia propriu-zis ființă intenționalitatea sa primordială; (c) problema împlinirii și, astfel, a recunoașterii de sine a conceptului în făptura sa înfăptuită de sine, deci, problema recunoașterii de sine drept subiect a conceptului, adică drept cel ce, înfăptuindu-se, își înfăptuiește propria sa făptură în afara căreia nimic nu mai are drept la ființare.

Urmărind seria și ordinea acestor probleme, e ușor de recunoscut în ea cunoscuta triadă hegeliană. În primul moment e vorba de existența conceptului în sine, a conceptului lipsit încă de orice fel de determinație, deci, a conceptului anterior oricărei particularizări, iar în acest sens aflîndu-se în etapa existenței sale universal-abstracte, respectiv universale prin existența sa anterioară acțiunii de particularizare și abstracte prin lipsa oricărei posibilități de existență a vreunei determinații în aceste condiții. Mai persistă aici parcă instabilitatea sensibilului care nu reușește să se închege în forma unei făp-

turi de sine stătătoare. În cel de al doilea moment, în schimb, conceptul se desparte de sine, ființînd altfel decît atunci cînd era doar la sine. El nu mai e în sine, ci în altul, el ființează pentru altceva decît e el în puritatea sa absolută. Astfel, conceptul dobîndește determinația, devenind, în raport cu universalul-abstract, ceva anumit și realizînd chiar prin acest fapt stadiul particularității sale. Prin acest „anumit" se realizează, deci, negarea purității sale dintru început — și anume negația caracterului ei unilateral în raport cu natura de totalitate distinct articulată ce-i revine conceptului. Astfel se manifestă dinlăuntrul conceptului și în vederea realizării autenticei lui naturi negația dialectică. Dar acest „anumit" care a luat acum ființă cere necontenit un alt „anumit" pentru a-și menține propria subsistență. Astfel, ideea de unitate proprie conceptului pare a fi amenințată de o inexorabilă ruinare. El viețuiește despărțit și înstrăinat de sine la nivelul în care pare incontestabilă înstăpînirea domniei intelectului. Dar cel ce se desparte înstrăinîndu-se de sine, în fond, e tot conceptul. De aceea în cel de al treilea moment al ființării sale, conceptul se recunoaște pe sine ca totalitate indivizibilă în făptura sa de acum înfăptuită — și anume se recunoaște drept cel ce-a înfăptuit-o înfăptuindu-se, deci, drept subiect. Unilateralitatea primei negații e negată și ea, prin negarea negației, împlinindu-se astfel ciclul constituirii dialectice a conceptului. Astfel, geneza se dovedește a fi autogeneza subiectului, iar procesul dialectic de mediere se dovedește și el a fi un proces de automediere, conceptul fiind el, și numai el, în întregimea lui fiecare moment al său și astfel mediere prin sine a depășirii sale în celălalt moment al său care, de asemenea, nu este decît tot el în întregimea lui. Aici se evidențiază din plin efectul rațiunii ca principiul constitutiv al conceptului — sinteză de determinații concrescute în unitatea lui originară de nimeni și de nimic tulburată. Acesta e momentul singularității, al identității cu sine a conceptului conform dialecticii imanentă lui. Astfel, infinitatea actului de geneză își află expresia adecvată în natura conceptului unde numai perpetua sa generare de sine e substanțialitatea vieții și ființei lui în deplinul înțeles al cuvîntului.

Prin selectarea acestor trei probleme și prin ordinea lor întemeiată în derivarea stringentă unele din altele a momentelor procesului dialectic corespunzătoare lor, am urmărit

să redăm fidel descripția naturii conceptului — a dialecticii imanente lui prin care abia el e concept și nu altceva — deci, așa cum el a apărut în opera celui căruia i-a fost dat să-i descopere natura și funcția lui de ordin dialectic în cadrul procesului de aprehensiune intelectuală a automișcării, a autodezvoltării.

În continuare, intenția noastră este să detaliem succint pe capitolele corespunzătoare celor trei probleme, anterior enunțate, ideile socotite de noi a fi cele mai semnificative. Primele două capitole corespunzătoare etapei ființării conceptului în puritatea sa originară sînt: I „*Conceptul, expresie a potențialității*", II „*Conceptul ca început absolut*". Chiar din titlul acestor capitole se poate desprinde, pe de o parte, că la nivelul ființării sale originare conceptul nu se poate manifesta decît în forma potențialității, căci în forma actualității am avea de acum realizată în fapt intenționalitatea corespunzătoare existenței sale dintru început. (El n-ar mai fi cel destinat să devină ceea ce este, ci ar și fi în fapt.) Pe de altă parte, în aceeași etapă, conceptul va trebui, totodată, să fie început absolut, căci dacă n-ar fi un atare început, atunci el, care e destinat să le instituie pe toate, dar niciodată să nu fie cel instituit, și-ar pierde iremediabil însăși capacitatea lui de a institui prin care, de altfel, el și este într-adevăr concept și nu cu totul altceva. Prin urmare, aici avem enunțate cele două coordonate definitorii ale ființării conceptului ca principiu constitutiv a toți și a toate.

Numai prin respectarea lor poate fi înțeles conceptul, drept unicul act autentic de geneză, capabil de a produce prin sine și din sine totul, etapa inițială fiind concepută ca putere germinativă, asemănătoare întru totul *potențialității* celulei originare care cuprinde în sine capacitatea de producere a organismului în ansamblul său. Astfel, conceptul este principiul dezvoltării, adică expresia potențialității ei, potențialitate destinată a se dezlănțui, iar astfel a-și conferi ființă și a institui însăși existența în fapt a dezvoltării. Acum, parcă, deja mijește natura de subiect a conceptului. Ca autentic subiect, conceptul se dovedește însă a fi actul de instaurare, principiul de constituire a sa drept totalitate, deci, reflexul pe plan ideal al procesului ce urmează a se îndeplini. El e conceperea începutului însuși în puritatea sa, iar astfel e recunoașterea prin concept a nestăvilitei puteri prin care ia

ființă din sinc atestînd prin autogeneza sa infinitatea, caracterul infinit al automișcării, al autodezvoltării. Infinitul ca potențialitate se descoperă astfel pe sine în oglinda sa pură — conceptul ca principiu dinamic.

Conceptul e, prin urmare, începutul a ceea ce nici nu apare și nici nu dispare doar; el e sămînța din care își împlinește făptura timpul. De aceea, nefiind supus timpului, ci înstăpînindu-și domnia asupra lui, *conceptul* e reflex al potențialității originare, deci, *începutul absolut* al absolutului în logica hegeliană. (Aceasta e tema celui de al II-lea capitol.) E început absolut, deoarece, ca început, conceptul nu marchează apariția a ceva după ce, sau din pricină că altceva ar fi pierit, căci dacă ar fi așa, atunci s-ar naște mereu un alt început anterior celui avut în vedere, ceea ce ar duce la anihilarea ideii de început ca început prin perpetua apariție a altui început în fața oricărui început posibil. E, deci, necesară pentru conceperea începutului, înlăturarea caracterului de relativ de, sau de dependent de alt început a ideii de început. În acest mod se constituie conceptul de început căruia, concept fiind, îi revine caracterul unicității și indivizibilității, caracter prin care abia el e capabil să exprime adecvat natura originară a actului de generare ca prim în raport cu multiplicitatea celor ce urmează a lua ființă prin el. De aceea, în logica hegeliană se impune — și se și realizează — transpunerea temei începutului de pe planul empiric-real pe planul conceptului. Că odată cu această transpunere Hegel transpune caracterul de a fi real prin excelență asupra conceptului, faptul, empiricul, dobîndind realitate abia din realitatea lui, e perfect adevărat. Dar cu toate acestea, pentru a înlătura această a doua transpunere — mostră clasică de ilicită procedură speculativă — nu e necesară deloc și înlăturarea primei transpuneri, căci a izgoni din filozofie conceptul de început, singurul instrument capabil de reflectare adecvată a ceea ce ține de natura veritabilă a începutului în orice început real, înseamnă a-ți închide singur drumul de acces spre ceea ce e chemat să redea actul de generă în specificitatea lui — și e mai mult decît îndoielnic că în atari împrejurări, de pildă, ar mai putea fi înțeles ce înseamnă într-adevăr noul și mai ales cum e cu putință apariția acelui ceva ce nu este doar reeditare sub altă înfățișare a ceea ce exista încă de dinainte. Prin urmare, deși în Logica lui Hegel începutul nu e redat decît sub formă speculativă,

totuși înlăuntrul ei și ascuns încă de ea a apărut și caută să-și croiască drum spre lumină, spre veritabila lui ființare, conceptul de început, moment inițial în expunerea dialecticii la nivelul rațiunii cugetătoare. Problema care se impune, deci, este dezontologizarea lui, iar astfel stabilirea netă a distincției lui de începutul real și atribuirea caracterului de absolut exclusiv lui, respectiv conceptului de început, ca reflectare a ceea ce e veritabil început în orice autentic început real. În secțiunea a II-a a lucrării noastre ne-am concentrat îndeosebi atenția asupra acestei probleme, de soluționarea căreia depinde însăși posibilitatea existenței unei doctrine despre dialectică, aici accentuînd, îndeosebi, asupra necesității de dezontologizare, de desfetișizare a conceptului prin justa înțelegere a funcției lui reflectorii. Cu aceasta socotim încheiate considerațiile noastre asupra etapei conceptului în nemijlocirea sa inițială, considerații expuse pe larg în primele capitole ale studiului nostru.

A doua problemă în ordinea expunerii naturii dialectice a conceptului, problema generării din concept a obiectivității, a existenței lui real-faptice, unde abia dobîndește ființă propriuzisă intenționalitatea sa dintru început, ridică în fața noastră problema existenței în fapt a absolutului, a ființării sale „in actu". Și aceasta deoarece, începutul fiind conceput în doctrina lui Hegel drept începutul absolut, el, acest început, nu poate fi altceva decît începutul absolutului însuși, deci, actul de instaurare în fapt a acestuia. Dar odată instaurat în fapt, absolutul va trebui să împărtășească soarta celor existente la nivel empiric, deci a celor ce, potrivit firii lor sînt, fiecare în parte, ceva anumit și care nu pot nici subsista și nu pot nici să-și mențină propria lor existență decît presupunîndu-se și raportîndu-se reciproc unele la altele și fiind, chiar prin acest fapt, relative. (Ceva anumit e întotdeauna relativ la altceva de asemenea tot anumit.) În aceste condiții, evident, se impune readucerea multiplicității pluriforme a empiricului la unitatea dintru început ce-i revine atît conceptului cît și absolutului potrivit naturii lor. Această readucere nu poate fi însă decît opera absolutului însuși, dacă el, sub chipul conceptului, e considerat a fi sursa a tot ce este — ceea ce și constituie un postulat de bază în concepția hegeliană și, în al doilea rînd, această readucere nici n-ar putea fi înfăptuită dacă el însuși nu și-ar făuri propria sa făptură înlăuntrul și

dinlăuntrul empiriei, astfel încît faptul să-i devină ca oglindă vremelnică a naturii sale perene consubstanțial — ceea ce constituie, potrivit caracterului ei imanentist, o determinantă de fond a filozofiei hegeliene. Pe baza tuturor acestor considerente am împărțit această parte a studiului nostru în două capitole, primul — „*Obiectivitatea ca întruchipare a absolutului*" — urmărind mișcarea de la multiplicitatea empiricului pînă la ideea de sens imanentă lui; iar al doilea — „*Obiectivitatea-concept*" — urmărind relevarea în ideea de sens a originii ei. Am avut în vedere subiectul, respectiv maturitatea pe deplin înfăptuită a năzuinței spre ființare în fapt ce abia mijea înlăuntrul conceptului, atunci cînd el își începea „marea lui călătorie".

Plecînd (în primul capitol) de la faptul că empiricul împreună cu multiplicitatea proprie lui nu reprezintă decît mijlocul de realizare în fapt a absolutului și de manifestare a sa la acest nivel, era firesc să conchidem că, în această situație, absolutul se preschimbă din scop în sine în simplu mijloc. Dar faptul de a fi simplu mijloc conferă caracter relativ absolutului însuși. De aici apare, pe de o parte, necesitatea absolutului de a se dezbăra de acest caracter oarecum nepotrivit lui, iar, pe de altă parte, de a-l păstra totuși, căci în lipsa lui însăși aspirația absolutului de a dobîndi vreodată efectiv existență reală pare a fi iremediabil compromisă. (Aici apare clar sensul expresiei „Aufheben" = „a depăși".) Din această cauză se impune însă o necontenită primenire a formelor obiectivității, prin urmare, necontenita apariție de noi forme destinate să le depășească pe cele anterioare, fiecare relativă în natura ei, ca astfel să se realizeze creșterea și desăvîrșirea absolutului înlăuntrul și dinlăuntrul celor vremelnice. Ideea de subiect apare din nou, de data aceasta la nivelul empiricului însă, unde el ia ființă din împlinirea rostului celor vremelnice prin lupta neîndurătoare pentru existența pe care trebuie să și-o cucerească pentru ca el să fie într-adevăr.

Dar, în aceste condiții, problema redării cît mai adecvat a absolutului va depinde, evident, de sensul conceptului de absolut. Dacă absolutul e subiectul, iar realizarea sa, deci a orice e real, coincide cu înfăptuirea de sine a subiectului — teză incontestabilă în filozofia hegeliană — atunci, în principiu, nu mai poate fi vorba aici despre o origine de dincolo de lume a absolutului și nici despre vreo prăpastie de netrecut

între el — cel din lumea de dincolo — și toate cele ce-și duc traiul în lumea noastră de aici, unde abia dacă-i mai este întrezărită umbra. Absolutul astfel conceput își pierde, deci, transcendența, fiind înțeles ca imanent existenței. El nu mai conferă, prin urmare, din afară prin „decrete" rost existenței, ci este principiul ei lăuntric — iar Hegel îl înțelege tocmai așa. Cu aceasta, drumul de la multiplicitatea empirică pînă la ideea de sens — contopirea în una a realului și rationalului — a fost parcurs. Astfel, atît realul cît și rationalul își regăsește fiecare propria lui natură în natura celuilalt. Realitatea și rationalitatea se dovedesc, deci, a fi mlădițele uneia și aceleiași idei, de sens, adevărata sursă a monismului hegelian. Dar tocmai prin monismul propriu ideii de sens răzbate și-și croiește drum ideea de sfîrșit obiectiv — sfîrșit întrucît e rationalitatea realului și obiectiv întrucît tot el e și realitatea rationalului. Astfel, noțiunea de obiectivitate trece dincolo de granițele empiricului, devenind un atribut ce-i revine sensului prin natura sa, fără ca prin aceasta empiricul să fie anihilat ci, dimpotrivă, fiind și el asimilat în textura lui. De aceea, acest întreg proces — de la empiric la ideea de sens — proces prin care se realizează părăsirea transcendentului și asertarea imanentului, abandonarea gnoseologiei subiectiviste și îmbrățișarea fără rezervă a realismului gnoseologic unde obiectivitatea e cuprinsă și cuprinde inteligibilul, marchează, pe de o parte, ascensusul de la sensibil la inteligibil în virtutea dialecticii cunoașterii, iar, pe de alta, readucerea și, mai ales, reducerea faptului la concept, a realului la ideal, în speculativa ontologie hegeliană a conceptului.

Împletirea obiectivității cu conceptul, precum și drumul ce urmează a fi parcurs de la Sens pînă la Subiect, obîrșia și țelul obiectivității, constituie însă cuprinsul celui de al doilea capitol consacrat problemei obiectivității, deci, consacrat și el celui de al doilea dintre momentele constitutive ale dialecticii conceptului.

Ceea ce deosebește Sensul de Subiectul propriu-zis constă, în interpretarea hegeliană, în faptul că subiectul nu e doar sensul, revenind unei stări date, existente oarecum în afara lui, dobîndind abia apoi și el, ca subiect, caracter existențial din sensul existenței date, ci el, subiectul, este pentru Hegel cel ce e destinat să se înfăptuiască pe sine; ființarea sa în fapt fiind ea însăși acel caracter existențial ce le revine tuturor

celor ce doar par a-l poseda potrivit naturii lor, iar astfel, în fond, subiectului îi revine prin actul existențial de instituire în fapt a celor ce sînt, și actul de instaurare a sensului lor, deci, de generare a sensului însuși.

Realizarea coincidenței „Existență—Sens—Subiect" relevă, deci, nu simpla existență a conceptului sub diversele forme ale obiectivității, ci ne înfățișează funcția existențială proprie conceptului devenit, astfel, el însuși obiectivitatea — și anume acea obiectivitate care prin propria ei natură e din nou întregul concept, după cum era prin propria ei natură tot întregul concept și potențialitatea originară a începutului absolut. Concepută astfel în doctrina hegeliană, obiectivitatea este obiectivitatea-concept.

E firesc însă ca obiectivitatea-concept să împărtășească soarta conceptului. Prin urmare, după cum aprehensiunea rațională a orice e veritabil început se realizează și, deci, se și evidențiază numai datorită conceptului de început, tot așa obiectivarea subiectului, respectiv autoobiectivitatea conceptului se realizează și ea, de asemenea, datorită numai conceptului de obiectivitate, ce se manifestă tot pe el prin cele ce ființează în fapt. Dar — continuînd comparația — tot așa după cum se realizează în Logica hegeliană ilicita, speculativa transpunere a conceptului de început de pe planul gnoseologic pe plan ontic, se realizează, în același fel, și transpunerea pe plan ontic a conceptului de obiectivitate, excluzîndu-se, prin acest fapt: (a) atît posibilitatea menținerii caracterului prim al empiricului factual în raport cu imaginea sa de natură ideală, (b) cît și posibilitatea menținerii intangibile a ireductibilității pluralismului său funciar, deci, a caracterului lui prim în raport cu indivizibila unitate a ideii de obiectivitate. Din nou — încheind comparația — se impune și în acest caz dezontologizarea conceptului de obiectivitate (des-fetișizarea lui), fără ca prin aceasta să-i fie însă contestată în vreun fel existența și funcția lui la nivel gnoseologic, ci menținîndu-i-se ferm tocmai astfel această funcție a lui prin care el și este concept, iar nu cu totul altceva, așa cum apărea în viciata perspectivă pseudo-ontică, tipică idealismului obiectiv hegelian.

Concluzia la care am ajuns în capitolul „Obiectivitatea-concept" — și anume că sensul își regăsește veritabila lui origine în ideea de subiect, ne pune însă în față problema subiectului însuși. Trecerea la cea de a treia problemă referi-

toare la structura conceptului și, prin urmare, la analiza ultimului dintre cele trei momente ale dialecticii lui se impunea deci. În această analiză a subiectului ni s-a evidențiat, în primul rînd, deplina lui autonomie, deci, nestingherita lui libertate de a-și făuri el singur prin propriul său principiu constitutiv natura sa proprie, unde nimic din afara lui nici nu există și nici nu are ce căuta, iar, în al doilea rînd, ni s-a înfățișat, concomitent, și faptul că nici nimic nu poate să rămînă în afara lui, obiectivitatea ea însăși neconstituind nici ea nimic altceva decît propria lui ființare în fapt. Acestea sînt trăsăturile definitorii ale ideii de subiect, așa cum e ea concepută în Logica hegeliană. Ele ne-au slujit drept criteriu în expunerea dialecticii subiectului în cele trei capitole consacrate acestei tematici. Ca urmare a acestui fapt, dacă anterior am procedat în investigația noastră, plecînd de la condiționat („începutul absolut" și „obiectivitatea-concept") spre condiționant (categoria de subiect) procedînd, deci, reductiv, de acum înainte însă, acest condiționant fiind determinat a fi exclusiv subiectul și nimic altceva, investigația își va găsi în el punctul ei de plecare, urmărind, totodată, derivarea din natura lui a momentelor a căror analiză ne-a condus mai înainte pașii pînă la el; iar procedura de expunere va fi și ea, în consecință, inversă procedurii reductive, întrebuințată pînă în acest moment, deci, va fi o procedură de tip deductiv. Aceasta e perspectiva metodologică pe baza căreia am abordat și conform căreia am expus natura de subiect a conceptului în cele trei capitole ce revin în studiul nostru acestei probleme.

În primul capitol — *„Raportul subiect-început-obiectivitate"* — am marcat distinct însemnătatea de prim ordin ce-i revine, potrivit caracterului său specific, subiectului în definirea categoriei și în determinarea sistemului categorial, scoțînd în evidență, în vederea realizării acestui scop, importanța abstracțiilor de tip funcțional, adecvate în reproducerea procesualității, spre deosebire de abstracțiile destinate a corespunde reproducerii unei anume stări date sau a alteia numai. În consecință, în acest capitol e descrisă acea structură a subiectului ce se dovedește capabilă să justifice conceperea lui drept principiu dinamic în care producerea de sine e unul și același lucru cu natura lui proprie și unde, într-adevăr, procedura de tip genetic-deductiv în expunere își poate și ea găsi deplină îndreptățire.

O primă distincție ni s-a impus în această ordine de idei. Abstracțiile corespunzătoare stării date nu depășesc sfera empiricului, întrucît ele sînt cunoștințe limitate doar la constatarea unei anume stări date net delimitată față de alte stări date, de asemenea, net delimitate între ele. (Acesta e criteriul hegelian de determinare a cunoștințelor de natură empirică.) A trece însă dincolo de simpla constatare înseamnă a dezvălui momentele, etapele unui proces unic, momente ce-și justifică existența nu atît prin locul ocupat în cadrul procesului, ci mai degrabă prin funcția pe care o îndeplinesc în formarea, în constituirea procesului însuși. Dar din cele anterioare decurge că, odată ce subiectul trece pe prim plan, metoda constatativă de analiză va trebui înlocuită și ea cu o metodă de tip „constructiv", deci, cu o metodă capabilă să surprindă cum se „construiește" prin sine și dinlăuntrul său subiectul, cum momentele sale iau ființă unele din altele și cum, în măsura în care cle iau ființă, ia ființă procesul însuși, deci, veritabila natură a subiectului. (vezi ideea de început, de obiectivare, de revenire și recunoaștere de sine a subiectului). Astfel, în cunoaștere, în locul aprehensiunii unui început sau al altuia, trece pe prim plan ideea de început, în locul unei sau altei existențe obiective ideea de obiectivitate, iar drept concluzie a lor, unitatea înfăptuită, de acum, a principiului dinamic și a naturii sale obiectivate, unitate ce-și află: (a) temeiul în neîntrerupta decurgere a procesului, întrucît el e într-adevăr un proces (deci, în „procesualitatea procesului" = esențialitatea funcțională a subiectului), iar (b) expresia sa abstract-adecvată în conceptul înțeles ca sinteză (deci drept contopire înlăuntrul subiectului a tot ce, ținut în afara lui. s-ar menține în absoluta separație a eterogenului).

Potrivit acestei perspective, e de la sine înțeles că etapele, momentele constitutive ale procesului vor dobîndi ele și numai ele — în concepția lui Hegel — funcția de categorie. Dar ce e mai semnificativ în determinarea momentelor procesului drept categorii e faptul că orice etapă, orice moment al procesului nu e un atribut, o însușire a acestuia, ci un mod de manifestare, de realizare a naturii lui, iar astfel, modul de a se manifesta, de a se realiza a conceptului-subiect este, în fond, el singur, veritabilul și unicul său mod de a fi, în afara căruia însăși ideea de subiect ar fi caducă, după cum ar fi, de asemenea, în lipsa ideii de subiect, inconceptibilă consub-

stanțialitatea categoriilor între ele, deci, însăși ideea de sistem categorial. Aici se află explicația respingerii de către Hegel a substanței — înțeleasă de el ca simplu substrat — drept presupoziție a sistemului categorial și menținerea fermă drept „ratio essendi" a acestui sistem a subiectului, unde e cu totul firească legătura dintre concept și determinațiile sale categoriale și unde, generate fiind de același subiect, e tot atît de firească relația dintre diversele determinații categoriale, deci, comuniunea lor de natură.

Acestea sînt caracterele tipice ale naturii subiectului ca centru gravitațional al sistemului categorial, deci, a subiectului, așa cum a fost el conceput în Logica lui Hegel, ceea ce am căutat să înfățișăm în acest capitol, evident, cu scopul de a expune, pe această bază în următoarele două capitole, deductiv, automișcarea și autodezvoltarea, deci, autogeneza conceptului-subiect, unică modalitate de expunere stringentă a dialecticii lui.

Problema care ni s-a impus acum a fost explicarea funcției de subiect ce îi revine absolutului, îndeosebi, deoarece subiectul instituind toate cele ce sînt, dar nefiind el niciodată cel instituit, el nici nu putea avea ca și acestea caracter relativ, ci are caracter absolut. Prin urmare, manifestarea absolutului ca subiect — și anume ca subiect absolut — a constituit obiectul cercetării noastre în capitolul „*Conceptul ca subiect absolut*". Dintru început am scos aici în evidență faptul că soarta subiectului este în Logica hegeliană legată indestructibil de soarta absolutului. Deci, elaborarea coerentă a conceptului de absolut, o elaborare care să-l ferească de a intra vreodată într-un impas de neînlăturat, era pentru Hegel condiția „sine qua non" a însăși posibilității menținerii conceptului de subiect și, prin urmare, a dialecticii în genere.

Două căi de rezolvare a problematicii absolutului erau relevante în acel timp: (a) una plecînd de la identificarea naturii absolutului cu subiectul; (b) identificarea naturii absolutului cu obiectul. În primul caz (în ordinea enumerată), drumul pornește de la subiect. Acesta, mereu identic cu sine, căci altfel s-ar preschimba în obiect, e sustras oricărei posibilități de relativizare și e, în acest sens, absolut. În al doilea caz, obiectul fiind supus ființării multiple și dezvoltării multiforme (vezi distincția lui față de unicitatea subiectului), se impune însă unificarea multiplicității, în afara căreia obiectul ar fi

căzut pradă unui iremediabil relativism, orice cale de acces spre absolut fiindu-i principial închisă. Dar acest proces de unificare, de reducere a multiplicității la unitate, revine subiectului, ce-și impune cu acest prilej specificul naturii sale, caracterul său unitar, deci, unicitatea lui diversității polimorfe a lumii obiectelor. Astfel, odată cu acest proces se realizează trecerea de pe poziția obiectului pe poziția subiectului și, totodată, și imposibilitatea reîntoarcerii la poziția obiectului, acest lucru însemnînd refacerea poziției inițiale ce trebuie depășită; iar, datorită acestui fapt, ultima consecință a acceptării absolutului drept obiect nu putea fi decît acceptarea unei perspective radical subiectiviste ca unică soluție posibilă. În acest context însă asupra obiectului — ce nu-și mai poate găsi nici un loc înlăuntrul său — rămînînd, astfel, principial inaccesibil și cunoașterii (vezi „lucrul în sine") — absolutul, deși în principiu atotcuprinzător, nu-și mai poate extinde înstăpînirea. De aceea, această soluție a problemei absolutului se încheie printr-un eșec, deși nu trebuie uitat faptul că această „jertfire de sine" a obiectului a prilejuit evidențierea netă, prin realizarea menirii ei, a naturii funcționale a cunoașterii.

Nici celeilalte încercări de soluționare a problemei absolutului nu i-a mers, de altfel, mai bine. Identificarea absolutului cu subiectul se reduce la identificarea imaginii lui perene cu unicitatea pură, de nimic tulburată, a subiectului. Astfel, contemplației nu-i mai rămîne decît să ia act de existența lui, după cum se ia act de existența unui obiect sau a altuia. Dar aceasta înseamnă că absolutul și-a lepădat forma de subiect, dobîndind întru totul funcție de obiect și, împreună cu aceasta, și indiferența obiectului față de recunoașterea sau nerecunoașterea lui, căci acestea nu pot și nici n-au cum să-i afecteze în vreun fel propria lui existență. Prin urmare, în această situație, însuși actul de contemplație își va pierde însă și el rostul său; ba mai mult decît atît, venind din afara absolutului, acest act nu mai are cum să-și justifice însuși dreptul său la existență, căci înțeles riguros, absolutul e cel în afara căruia nimic nu există și nici nu poate exista. Cu aceasta, și a doua cale de acces la absolut se închide.

În consecință, dacă mai înainte era susținută valabilitatea actului de cunoaștere, eficiența sa însă, în ce privește cuprinderea absolutului, fiind nulă (vezi problema „cenzurei trans-

cendentale" = agnosticismul radical ce declară, în ordinea teoreticului, conceptul de absolut drept un pseudoconcept), acum, în schimb, existența absolutului nu e pusă sub semnul întrebării, dar acceptarea ei are drept efect nemijlocit suprimarea existenței actului de cunoaștere.

Acest raport de absolută excludere reciprocă dintre maxima obiectivitate și maxima subiectivitate și, deci, susținerea unilaterală, fie a uneia, fie a celeilalte prin anihilarea totală a reciprocei ei, evidențiază, prin urmare, nemijlocit iremediabilul eșec al acestor tentative de cucerire a absolutului. De aceea, unilateralitatea cu totul străină, în fond, contrară naturii absolutului trebuie înlăturată pentru ca, prin restabilirea circuitului Subiect-Obiect, acum complet întrerupt, să poată fi repus în drepturile sale conceptul de absolut și implicit cel de subiect. În acest sens acționează Hegel.

Soluția hegeliană a dificilei probleme a absolutului raportat la subiect se întemeiază pe asertarea forței absolute de producție a subiectului. Hegel, în această explicație, nu pleacă de la obiect la subiect, posibilitatea împlinirii primului făcînd abia ca necesară postularea existenței ultimului, ci pentru el, de la bun început, subiectul e cel destinat a produce, a genera din sine drept propria lui ființare în fapt obiectul. Acum, deci, trece pe prim plan expunerea de tip deductiv, unica în stare a reda adecvat înlănțuirea necesară a momentelor constitutive ale oricărui autentic proces de geneză. Primul pas al acestei demonstrații îl constituie — în doctrina hegeliană despre concept — asertarea caracterului valoric al cunoștinței ca prim în raport cu existența efectivă a obiectului cunoscut.

Însăși valoarea ascunsă înlăuntrul gîndului e, în această interpretare, veritabilul în-sine al lucrului, e veritabila realitate a realului, ferit acum în natura sa originară de orice amestec al simplei factologii. Ea este, deci, gîndul gîndit ce-și contemplă propria-i făptură, recunoscută acum în autentica și drept autentica realitate a tot ce e, într-adevăr, real. De aici decurge nemijlocit, în demonstrația hegeliană, caracterul prim al subiectului în raport cu obiectul. Și acum e și firesc, al doilea pas în argumentare, îl va constitui, în această interpretare, considerarea dialecticii entităților abstracte drept dialectică a realului însuși. Așa se preschimbă pe neobservate o problemă de pură gnoseologie într-una de ontologie, iar unei sistematici de ordin logic-gnoseologic îi ia locul o „onto-

logie" a inteligibilului, sau, mai precis, ea, această sistematică însăşi, e luată drept unica ontologie posibilă, drept ontologie prin excelenţă. (Aici îşi află explicaţie „panlogismul" hegelian, unde deducţia categorială apare drept singura cosmologie autentică şi, de asemenea, tot aici îşi află explicaţie conferirea atributului de „obiectiv" idealismului lui Hegel, unde, într-adevăr, ordinea inerentă sistemului e opusă bunului plac şi unde, ontologizată fiind, ea dobîndeşte, chiar prin aceasta, caracter obiectual.)

Al treilea şi ultimul pas al argumentării hegeliene în ce priveşte natura de subiect absolut a conceptului constă în justificarea, pe baza intensiunii valorice, a caracterului necesar al creşterii şi desăvîrşirii din sine şi prin sine a subiectului ca întruchipare a absolutului. Fiecare etapă, fiecare moment constitutiv al procesului dialectic îşi are propria lui intensiune valorică (gnoseologic exprimat: valoare de cunoaştere). Dar, întrucît fiecare moment constitutiv al procesului dialectic e el însuşi procesual în natura sa, el e caracterizat prin durata sa şi nu prin consemnarea unei anumite stări care ar dura într-un anumit timp. Pentru că durează, momentul dialectic există; iar durata lui şi nu simplul cadru temporal în care ar fi cuprins constituie veritabila lui existenţă. Timpul nu e, deci, mediul exterior în care el îşi află un loc al său, ci timpul care se întîmplă şi nu cel în care se întîmplă ceva — respectiv altceva decît el — e propria lui substanţă. De aceea, e o caracteristică de bază a momentului dialectic, conceput ca expresie nemijlocită a vieţuirii timpului, să redea trecerea şi petrecerea proprii timpului drept propria sa esenţialitate. (Vezi abstracţiile funcţionale, anterior analizate.) Determinarea îndeaproape a naturii momentului dialectic atrage însă după sine o analoagă determinare a ceea ce e moment constitutiv, iar această din urmă determinare, riguros realizată, dezvăluie în însăşi natura momentului constitutiv principiul determinant al necesităţii decurgerii momentelor procesului unele din altele, deci, tocmai principiul expunerii deductive a constituirii sistemului categorial (deducţia categoriilor realizată conform naturii lor dialectice). Acesta reprezintă drumul pe care l-am urmat în continuare în investigaţia noastră.

Ţinînd seama de sensul expresiei „moment constitutiv", observăm că ceea ce designăm prin această expresie, întrucît e un moment dialectic, are trecerea şi petrecerea lui drept o

determinantă esențială a sa, iar, pe de altă parte, întrucît nu e un oarecare moment al procesului, ci un moment constitutiv al acestuia, observăm că de el nu se poate face abstracție, întrucît el ține de structura procesului însuși. Aceasta înseamnă însă că, întrucît el ține de însăși substanța procesului, procesul însuși nu numai că și-ar pierde în lipsa lui dreptul la ființare, ci și mai mult, și anume că în atare condiții, el nici n-ar mai putea măcar lua ființă. Pe baza acestor două caracteristici a ceea ce numim „moment constitutiv", se ridică întrebarea: cum poate subsista împreună trecerea și, mai ales, petrecerea lui cu persistența lui de-a lungul întregului proces? Evident, problema nu poate fi soluționată marcînd doar pe parcursul procesului granița între diversele sale etape. Aceasta ar însemna, pe de o parte, să avem procesul deja constituit în fața noastră (noi însă urmărim constituirea lui), iar, pe de alta, ar însemna să nu măsurăm procesul cu măsura proprie lui; adică, l-am măsura cu un alt timp decît propriul său timp de creștere și împlinire, ceea ce ar presupune atît faptul că am trece pe lîngă problema derivării timpului din automișcarea și autodezvoltarea a tot ce ființează (aceasta este „constituirea timpului"), cît ar mai presupune și faptul că astfel am reveni — vrînd-nevrînd — la un raport de exterioritate comparativă între cele două dimensiuni temporale (ambele fiind date în momentul comparării lor), ceea ce ar reduce totul la o problemă de constatare (aplicabilă și justificabilă doar la nivel empiric) și, implicit, ar duce la însăși înlăturarea posibilității existenței unei perspective din care să devină cu putință conceperea, prin urmare, abordarea prin concept și la nivelul conceptului a problematicii timpului (perspectivă în cadrul căreia abia imanența, determinantă constitutivă a dialecticii, își poate releva veritabilul ei sens).

Soluția hegeliană constă în abandonarea criteriului extensional în favoarea celui intensional. După cum „secționarea" unei mișcări în „părți" oricît de mici ar fi ele, va conserva integral și în cea mai mică parte obținută caracteristicile mișcării în genere și după cum, prin urmare, printr-o atare metodă nu vom putea depăși niciodată stadiul mișcării constituite și, deci, nici nu avem cum să găsim un drum de acces spre acel domeniu unde să ni se evidențieze mișcarea „in statu nascendi", deci, potrivit propriului ei principiu constitutiv, tot așa o analoagă „secționare" a procesului dialectic ne va

pune mereu în fața aceluiași proces dialectic și ne va bara și ca în același fel orice posibilitate de acces către acel domeniu în care să ni se evidențieze „de la sine" — dacă putem întrebuința această expresie — dialectica „in statu nascendi", deci, potrivit propriului ei principiu constitutiv, prin care abia devine în fond cu putință conceperea cu necesitate a dialecticii ca fiind dialectică și nu cu totul altceva. Dacă însă — continuînd imaginea sciziunii — am renunța la urmărirea prin înaintare treptată, pas cu pas, de la un capăt la altul, a fragmentului-parte, și ne-am concentra, în schimb, întreaga atenție asupra sciziunii însăși, dacă, deci, am înainta nu pe orizontală, ci pe verticală, atunci am avea, deodată, în fața noastră o suprafață unde prin cercuri concentrice, pornite ca niște unde din punctul central (originea lor), s-ar delimita zonele de intensiune valorică; iar această suprafață ne-ar reda, la rîndul ei, în locul unei imagini extensionale, imaginea structurii însăși a procesului dialectic în esențialitatea sa, deci, imaginea lui intensională.

Dar ajunși la nivelul conceptului trebuie să ne debarasăm de orice fel de imagini și chiar și de cele anterioare, oricît de mare ar fi fost incontestabila lor valoare sugestivă, căci, într-adevăr, dacă le-am lua așa cum sînt ele și în acest domeniu, atunci, datorită dimensiunilor spațiale sau temporale — inerente unor atari imagini — ca și datorită împărțirilor și subîmpărțirilor lor (de altfel, unica posibilitate de descripție a acestor dimensiuni) s-ar reveni, prin forța lucrurilor, la perspectiva strict și exclusiv extensională, unde, evident, ne-am ciocni din nou cu ce e constituit, problema constituirii nemaiavînd nici un sens să fie ridicată aici. Luînd însă lucrurile numai la nivelul determinațiilor gîndirii, deci, exclusiv prin semnificația ce le revine la acest nivel, primul lucru ce ni se evidențiază nemijlocit referitor la ceea ce e gîndit stringent prin moment dialectic e caracterul său unilateral, adică unilateralitatea drept determinație a sa. Într-adevăr, această unilateralitate gîndită despre ceva, atribuită, deci, lui, ne arată limpede că aici e vorba, în fond, despre ceva ce nu e destinat să epuizeze totalitatea, dar care, totodată, deși, evident, nu epuizează totalitatea, e totuși parte integrantă a ei. Iată ce decurge din semnificația calificativului de unilateralitate, gîndit în puritatea lui, deci, ce decurge, odată realizată aprehensiunea gîndului pur al unilateralității, din

semnificația lui și numai din ea. Astfel, prin intermediul unilateralității ca atare gîndim și nu doar intuim prin imagini auxiliare semnificația a ceea ce, pe drept, e numit moment dialectic, dobîndindu-i astfel la nivelul inteligibilului abia veritabilul lui înțeles.

Odată însă realizat acest lucru, se ivește de îndată alături de, și concomitent cu ideea de unilateralitate, ideea de limită. Evident, ideea de unilateralitate e inconceptibilă în afara ideii de limită și, de aceea, ea o și implică în mod necesar. Dar întrucît momentul dialectic nu poate fi conceput decît în contextul procesului — altfel el și-ar pierde însăși semnificația sa de moment — ideea de limită proprie lui, respectiv proprie naturii lui de moment, implică, la rîndul ei, cu necesitate depășirea ei, ca ținînd și ea de natura lui. În acest sens, limita fiind congenitală momentului dialectic, acesta, prin propria lui natură de moment, este într-adevăr moment, numai întrucît el e depășire a sa din sine și prin sine. Prin urmare, substanța sa în unicitatea ei indivizibilă — gîndită în puritatea ei, unde nimic altceva nu-și mai găsește locul — e trecerea și ființarea lui, reprezentînd un act și numai unul. Respingerea principială de către Hegel a interpretării limitei drept simplu hotar de despărțire între două stări date, marcînd delimitarea lor ca entități exterioare una față de alta și fiind astfel și ea însăși ca limită afectată de caracterul exteriorității, ea fiind dată odată cu stările pe care le desparte și ființînd astfel în afara ambelor, atestă justețea analizei noastre anterioare. Dar din aceasta decurge nemijlocit faptul că în interpretarea hegeliană, contrar intuiției naive, limita e considerată a fi imanentă naturii momentului dialectic. Aceasta e, de altfel, consecința stringentă, de neînlăturat, a respingerii pînă la capăt a exteriorității, deci, a unei intervenții din afara sa în natura, în textura procesului dialectic și, evident, cu atît mai mult, în natura momentelor lui constitutive. În fond, acceptarea unei atari intervenții din afară ar compromite însăși ideea de subiect și, deci, însăși posibilitatea conceperii dialecticii. De aceea limita — în accepție hegeliană — străbate de la un capăt la altul natura momentului dialectic, îmbibă pînă la saturație fiecare atom al substanței lui.

În aceste condiții net delimitate, cînd limita este, prin urmare, atît substanță cît și depășire, cînd ea este, deci, în

substanțializarea ei, propria ei depășire și în depășirea ei propria ei substanțializare, iar, astfel substanță căreia îi este imanentă, drept sursă a propriei ei viețuiri, depășirea, în aceste condiții deci, realizăm nemijlocit că definirea, adică veritabila concepere a limitei, respectiv a autenticei substanțialități a momentului dialectic, constituie, totodată, și descoperirea și aprehensiunea înlăuntrul acestei substanțialități a principiului de derivare a categoriilor una dintr-alta. În dubla natură a limitei, respectiv a veritabilei substanțialități a momentului dialectic, se evidențiază însă a fi predominantă natura dinamică a acestei substanțialități, căci procesualitatea procesului e într-adevăr autentica sa substanțialitate. De aceea, ideea de depășire inerentă procesului și, deci, fiecărui moment al său, reprezintă principiul derivării la nivel categorial.

Pentru o înțelegere cît mai adecvată și o exprimare cît mai precisă a ideii de depășire, e necesară însă, în acest context, o prealabilă înlăturare a perspectivei extensiviste, ce ar putea fi sugerată de expresia „a trece dincolo de" ce era pînă acum, odată ce o anume limită și-ar fi realizat funcția proprie ei în constituirea procesului dialectic; și această înlăturare e necesară, deoarece constituirea procesului dialectic se înfăptuiește prin adîncirea sa în sine, datorită acțiunii propriului său principiu constitutiv, și nu prin repetată adăugare a mereu noi fragmente, adăugare înfăptuită de o forță exterioară acestui proces. În plus — și acest lucru este cel mai important — această înțelegere net nonextensivistă a ideii de depășire reprezintă unica semnificație posibilă a ei în cadrul perspectivei strict imanentiste, singura perspectivă ce ne poate oferi posibilitatea de a gîndi și concepe stringent constituirea procesului dialectic, deci, procesul în procesualitatea sa. Dar părăsirea criteriului extensional în favoarea celui intensional înseamnă părăsirea criteriului cantitativ în favoarea celui calitativ. În cazul supus de noi analizei, ceea ce e propriu unui anumit moment dialectic, raportat la ce e propriu momentului din care el ia ființă, nu poate fi nici determinat și nici sesizat prin stabilirea unui punct într-o scară numerică, punct de la care în sus să consemnăm apariția și existența noului moment. Într-adevăr, pe baza unei astfel de metode n-am mai avea în fața ochilor noștri decît unul și același substrat în care, pur și simplu, am „decupa" părțile distincte, denumindu-le apoi pe rînd momente; dar, ce e propriu prin propria ei struc-

tură fiecărei „părți" nu și-ar mai putea găsi nici un fel de loc și nici un fel de justificare în monotonia amorfă a acelui substrat unic. Deci, ce e propriu fiecărui moment dialectic și numai lui, deci, ceea ce nu mai poate — indiferent de valoarea numeric diferită, tot a lui însă — să mai reapară vreodată ca atare în cadrul altui moment, constituind și acolo substanțialitatea acestuia în ceea ce ea are propriu, e tocmai și numai ceea ce, pe drept cuvînt, concepem și, în consecință, denumim calitatea specifică a respectivului moment dialectic. Astfel, criteriul calitativ se impune de la sine aici. În această situație, limita — care străbate întregul moment dialectic — acționînd în tot decursul existenței lui, se intensifică, își sporește vigoarea, își desăvîrșește menirea ce îi revine înlăuntrul respectivului moment dialectic. Aceasta e „descripția" maturizării aceleiași calități în sensul că aici nu e vorba despre intensificarea unei calități date — de pildă „roșu", „mai roșu decît acest roșu", „și mai roșu decît acest mai roșu" etc. —, ci despre intensificarea aceleiași tendințe de bază a respectivului moment, tendință reprezentînd funcția specifică ce îi revine acelui moment în constituirea procesului dialectic. Aceasta e însă o manifestare de ordin calitativ a tendinței, aspectului cantitativ de simplă intensificare graduală, luîndu-i aici locul intensiunea, maturizarea tendinței chemată să-și dea rodul atunci cînd îi vine ceasul, deci, cînd ajunge să-și poată da întreaga măsură a propriei ei puteri.

Astfel ia ființă noul moment dialectic, iar depășirea sa arată a nu fi nici designarea dispariției vechiului, nici designarea, concomitentă chiar, a apariției noului (ceea ce ar fi din nou o interpretare extensională a ei), ci ea semnifică însăși generarea noului; sau mai precis: actul de generare ca atare, se-nțelege, dacă și numai dacă el e actul de geneză a noului, căci altfel înțeles el nici n-ar mai putea fi, propriu-zis, considerat autentic act de geneză. Aceasta e semnificația depășirii, deci, sensul ei propriu, sens dezvăluindu-ni-se în ideea depășirii, surprinsă însă în puritatea ei absolută și numai astfel. Modul de manifestare a depășirii, anterior analizate, este însă redat de saltul calitativ; adică, discontinuitatea din cadrul unui continuum calitativ-distinct, continuum reprezentînd ascensusul întru constituirea și desăvîrșirea naturii, a făpturii, a procesului însuși, nu este nici ocolită și nici trecută pe o punte aruncată peste această prăpastie tocmai pentru a putea „trece

dincolo", pentru că ea — această discontinuitate — este aici intervalul nul ca durată, dar absolut ca delimitare, dintre apariția a ceea ce este radical nou (calitativ nou) și cel care i-a dat ființă; iar astfel această apariție și numai ea este condiția de concepere potrivit specificului ei a discontinuității la nivelul calitativului și a concomitentei conceperi a genezei în esențialitatea ei, deci, a descripției ei la nivelul inteligibilului, unde abia aprehensiunea propriei ei semnificații este efectiv realizabilă. E un merit incontestabil al lui Hegel de a fi transpus în forma gîndului, deci, de a fi deslușit prin gîndire și pentru gîndire ideea de geneză, depășind simpla ei intuire, ce nu trece dincolo de granițele empiricului, unde semnificația acestui gînd, evident, nu ne este încă accesibilă, deși ea — această semnificație — și numai ea dă drept de cetățenie în domeniul Logos-ului acestei idei, îngăduind astfel prin „logicizarea" ei, conceperea ei stringentă drept „termenul mediu" al expunerii deductive a dezvoltării, deci, al imensului „silogism" reprezentat de sistemul categorial al dialecticii. Am accentuat și în expunerea noastră această problemă, întrucît logicizarea, anterior amintită, ne deschide o perspectivă clară asupra domeniului și a specificului temelor, în genere, socotite a reveni logicii dialectice.

Pe aceeași linie însă se impune înțelegerea ideii de geneză drept autogeneză; iar aceasta deoarece: (a) singura idee, în afară de care nimic nu mai trebuie presupus pentru conceperea stringentă a dezvoltării în ceea ce îi e propriu, e ideea de geneză (caracterul imanent al genezei); (b) orice moment dialectic, fiind un moment constitutiv al procesului însuși, cuprinde în sine pe deplin întregul proces (vezi definiția hegeliană a conceptului), iar în acest sens actul de geneză lăuntric lui — vezi punctul (a) — surprins la acest prim nivel este tot el, înțeles însă la nivelul întregului proces în constituirea sa, actul de autogeneză însuși (geneza = autogeneza); (c) actul de autogeneză nu poate însă interveni pe un fond anterior existent lui, deci, abia „după ce a trecut o vreme", căci, în acest caz, principiul genezei ar trebui importat — vrînd-nevrînd — de undeva din afara procesului dialectic, ceea ce ar contrazice însăși ideea de autogeneză. Deci, autogeneza (geneza din sine și prin sine) se dovedește astfel a fi însuși modul de ființare a procesualității în esența ei de procesualitate, iar așa și numai așa ea poate, într-adevăr, fi și înțeleasă

drept autenticul principiu de constituire al procesului dialectic însuși.

Iată-ne ajunși din nou la subiect, dar de data aceasta prin analiza semnificației „momentului dialectic", deci, urmînd un procedeu semantic. Pe baza acestei analize de semnificație am putut evidenția însă temeiul procedurii deductive în expunerea procesului dialectic, adică a expunerii procesului dialectic în constituirea lui, deci, a expunerii constituirii sale, prin ordinea univoc determinată a semnificației elementelor de structură ale momentului dialectic, astfel încît fiecare dintre aceste semnificații să derive cu necesitate dintr-o anume semnificație și numai din aceea pe baza strictă a semnificației din care ea derivă, deci, exclusiv din ea, iar din ea, la rîndul ei, să derive, de asemenea, exclusiv din ea, adică din semnificația proprie ei, o nouă semnificație și tot numai una. În acest mod — evident deductiv și, evident, deductiv de tip semantic — am putut determina momentul dialectic — mai precis: semnificația sa — drept „ens rationis" al conceperii procesului dialectic (ens rationis = nu ființa sau ființare a acestei semnificații la nivelul rațiunii, ci ființa sau ființare a rațiunii însăși drept unica ei substanțialitate), iar astfel, prin semnificația autogenezei, sinteza semnificațiilor de structură a momentului dialectic, am putut identifica principiul deducției, deci, justificarea de ordin logic-semantic a necesității în expunerea de tip deductiv a constituirii procesului dialectic. Aceasta pe de o parte. Iar pe de altă parte, prin necontenita depășire, înțeleasă acum drept autogeneză, se realizează derivarea momentelor dialectice, a categoriilor una dintr-alta, iar, astfel, acel continuum calitativ-distinct, substanța constitutivă a procesului dialectic. (Semantic, expunerea deductivă a structurii momentului dialectic se dovedește a fi întemeierea și explicația expunerii deductive a constituirii procesului dialectic.) Odată conceput clar calitativ-distinctul, este evident că el se înfăptuiește prin intensiunea valorică ce dă naștere unei noi calități, ultima înglobînd în textura proprie ei calitatea depășită. Deci, acest proces neîntrerupt (unica expresie adecvată a procesualității) este acea „adîncire în sine" prin care gîndim în autenticitatea lui procesul dialectic în creșterea, mișcarea și dezvoltarea lui. Astfel apare ordinea ierarhic distinctă a categoriilor, ordine ce e expresia la nivelul pur al inteligibilului a procesualității procesului.

(Ordinea ierarhic-distinctă specifică raționalității se manifestă aici.)

După cele anterioare nu mai e acum însă dificil de înțeles cum — potrivit criteriului hegelian — întreg acest proces de constituire este valoare, valorificîndu-și propria ei natură de valoare, iar, astfel, intensiune valorică. Dar prin aceasta, adecvată fiind procesualității intensiunea valorică, e cu totul firesc să fie — în aceste condiții — înțeles el însuși ca procesual drept cel ce se instituie și se desăvîrșește calitativ pe sine în și prin constituirea procesului dialectic, regăsindu-și și atestîndu-și unicitatea lui în unicitatea proprie ființării procesului dialectic la nivelul inteligibilului. În acest fel, subiectul este absolutul și dezvoltarea sa este, de asemenea, absolută; iar adevărul, astfel înțeles, e „adevărul-valoare", e, deci, adevărul creșterii și împlinirii și nu simpla adeverire a unei stări date sau a alteia, unde, evident, limitat la funcția sa constatativă doar, adevărul nu poate valorifica decît prin apreciere subiectivă, nu însă obiectiv, deci, prin propria valoare a celui valorificat și, în consecință, prin propria sa natură de adevăr și nu prin altceva exterior ei. E aici exprimată de Hegel natura dialectică a adevărului, în afară de care dialectica n-ar putea fi în nici un fel adevărată.

Dar ajunși pînă la acest nivel suprem — nivelul adevărului — am putut remarca aici, oarecum în stare pură, inversiunea tipică idealismului hegelian. Mersul firesc constă în întemeierea prin subiectul real-existent a subiectului ca atare (de la nivelul inteligibilului), adică a autenticității acestui subiect, iar apoi prin intermediul acestei autenticități întemeiem, la rîndul său, caracterul cu totul just al adevărului-valoare. Aceasta pe de o parte. Iar pe de altă parte, pornind abia acum de la adevărul-valoare, atestăm prin el caracterul subiectului pur, iar apoi prin intermediul acestuia atestăm că subiectul real pe care îl avem în vedere este într-adevăr un veritabil subiect. Pe scurt: de la real către ideal întemeiem; de la ideal către real atestăm. La Hegel, în schimb, tocmai acest demers firesc este răsturnat: idealul întemeiază realul, căruia nu-i mai rămîne alt rol decît a fi o oglindă fidelă a acestuia. În fond, aici avem inversul procesului de reflexie, deci, însuși procesul de reflexie e răsturnat, e complet inversat și utilizat el însuși în această formă. Dar ce ne pare semnificativ e faptul că pînă și în acest idealism dus pînă la ultima

lui limită (idealismul absolut), problema reflexiei nu e, pur și simplu, înlăturată, izgonită, ci reapare în forma aceasta cu totul răstălmăcită, astfel încît ea devine aproape cu neputință de recunoscut. Cum e însă posibil acest lucru ne-am străduit să-l explicăm, pe latură logic-gramaticală numai, în ultimul capitol dedicat analizei sistematicii conceptului hegelian. Abia în a doua parte a studiului nostru însă am abordat problema explicării acestui fenomen în toată dimensiunea lui.

În acest ultim capitol din sistematică — „*Funcția gnoseologică și ontică a categoriei de absolut*" — am evidențiat funcția substantivării adjectivelor drept un procedeu caracteristic în vederea obținerii de entități abstracte, desprinse de legătura cu empiricul. Astfel „roșu" (adjectiv) dacă e substantivat, obținem termenul „roșul", în raport cu care un anume fel de roșu sau altul n-ar mai fi decît moduri de manifestare a „ideii de roșu". Prin urmare, procedeul de substantivare descris permite trecerea pe plan de limbaj de la sensibil la inteligibil, iar pe plan logic preschimbă o noțiune abstractă în una concretă și pe cea concretă — corelată primei noțiuni — o preschimbă într-o noțiune abstractă. (E un caz tipic de inversiune.) Această inversiune, din moment ce e înfăptuită, deschide drum posibilității ontologizării inteligibilului; iar dacă — după cum e cazul în procesul dialectic — determinante de bază nu pot fi intuite sensibil, ci numai concepute (vezi, de exemplu, ideea de început = început absolut), atunci apare firească subordonarea sensibilului inteligibilului, ultimul devenind veritabila origine și sursă a tot ce e, într-adevăr, și nu doar părelnic real; iar autentic-realul fiind criteriu de determinare a ontologicului, vom fi determinați să atribuim acestor entități abstracte caracter prin excelență ontic, evident, numai în acele condiții care fac cu putință existența idealismului în genere. (Aceste condiții le vom analiza însă în partea a doua a studiului nostru.) Ceea ce am vrut să desprindem — și să descriem fidel aici e „maniera", procedura logico-gramaticală a substantivării, care este dominantă în construcția ontologiei inteligibilului la Hegel.

Pentru a determina mai îndeaproape ce e propriu procedeului de substantivare la Hegel am ales termenul central de început absolut. (Întrucît acest calificativ de „absolut"

e folosit constant de Hegel și întrucît prin substantivarea lui obținem „absolutul", categorie centrală în filozofia lui Hegel, ceea ce desprindem, analizînd în acest caz procedeul de substantivare, va avea o semnificație ce va depăși acest exemplu, care, în fond, pentru noi a reprezentat o „mostră ilustrativă".) Ce se poate observa în primul rînd e faptul că adjectivul „absolut" e de origine adverbială, iar substantivul calificat de el — „începutul" — e de origine verbală. Chiar acest fapt, această deplasare de la ce e „naturaliter" substantiv și adjectiv la ce doar ulterior îmbracă aceste forme, ne arată clar deplasarea de la perspectiva net substanțialistă la perspectiva conformă conceperii procesualității. Și într-adevăr, e tipică pentru Hegel substanțializarea verbului, urmată de adjectivarea adverbului, ca abia apoi pe această bază să intervină un nou proces de substanțializare a adjectivului de natură adverbială, substantivul corelativ acestui „adjectiv secund", substanțializat acum, urmînd să exprime un mod de manifestare a acestuia și nu doar o însușire „implantată" în substanță, ceea ce s-ar fi întîmplat dacă ar fi fost vorba de un substantiv și un adjectiv originar. Astfel obținem din expresia „început absolut" expresia de „început al absolutului" începutul fiind una din modalitățile de ființare ale absolutului. Ca urmare a acestei analize putem observa cum în unitatea acestui proces de substantivare luat în întregul lui, deci, în noua formație semiotică astfel obținută, se realizează confluența funcției adverbiale cu cea verbală într-un tot indestructibil, iar, prin aceasta, datorită nuanței verbale se exprimă procesualitatea, iar datorită nuanței adverbiale prin menținerea fermă a unui anume mod de a fi care nu se dizolvă în nici un fel în alt mod de a fi se păstrează intactă substanțialitatea procesualității. (În plus, orice încercare de disjungere a acestor două funcții ne-ar face fie să ajungem la o procesualitate indistinctă, deci, la un „joc sofistic" de-a procesualitatea, fie la transformarea fiecărui mod de a fi într-o substanță de sine stătătoare, încremenită în independența ei, deci, la sofismul „metafizicizării" dialecticului însuși.) Deci, din cele anterioare decurge o a doua remarcă: apariția cu prilejul acestui tip de substanțializare a unei noi funcții semiotice, funcția adverbalo-verbală, care prin unitatea sa indestructibilă și ireductibilă doar la sumarea funcțiilor anterioare este o funcție de funcții. Că lucrurile stau într-adevăr așa

observăm nemijlocit dacă ne întrebăm ce exprimă această funcție unitară prin dubla ei natură. Ea exprimă clar și distinct coincidența constituirii și a constituitului — și anume coincidența prin substantivare a constituirii, a procesualității, prin natura verbală, și a constituitului, a substanțialității procesualității însăși, prin natura adverbială, „modalizatoare". Astfel poate fi înțeleasă mult sugestiva și tot atît de mult sugestiva expresie „făptura sa este propria sa înfăptuire" sau „propria sa înfăptuire e făptura sa", unde abia natura autentică a subiectului — în înțelesul hegelian al acestui termen — este într-adevăr vizată. Din nou observăm cum analiza ne readuce în față ideea de subiect și anume sub forma absolutului conceput ca principiu dinamic în constituirea sa și ca substanțializare a propriei sale făpturi în acest continuum calitativ-distinct de modalități redat prin complexul proces de substantivare descris. De accea, ca o ultimă remarcă se impune: a nu ocoli pentru justa înțelegere a filozofiei conceptului în Logica hegeliană conceptul de absolut care, pe de o parte, evidențiază automișcarea și autodezvoltarea de nimic stingherită a procesului dialectic, iar pe de altă parte, arată în funcția adverbalo-verbală singurul mod firesc de concepere a constituirii constituite sau a constituitului constituindu-se. Deci, ceea ce ni s-a impus a fost să descifrăm sensul acestui concept, să-l „decodificăm" prin descifrarea misterului construcției speculative hegeliene și prin înlăturarea definitivă a iluziei speculative generate de acest mod de construcție. Aceasta este condiția unei juste înțelegeri a naturii conceptului în dialectică, adică a înțelegerii funcției sale reflectorii de formația de ordin logic-gnoseologică, prin înlăturarea radicală și definitivă a acelei aureole pseudoontice care îi era consubstanțială în sistematica hegeliană. Acesta este, de altfel, și subiectul ultimei teme a investigației noastre.

Asupra temei finale a studiului nostru nu vom mai insista atît de detaliat în această retrospectivă, deoarece dificila parte a explicitării sistematicii hegeliene despre concept a presupus un șir de analize, care n-ar fi putut lipsi și care, totodată, nu puteau fi estompate într-o expunere rezumativă, pe cînd ultima temă, deși nu e redactată nici ea mai puțin detaliat, se pretează totuși la o expunere succintă, fără însă ca prin aceasta — după opinia noastră — să sufere în vreun

fel trasarea clară și consecventă a suitelor de idei ce-i formează conținutul. Trei sînt subtemele acestei teme: (a) expunerea analitică a hipostazierii, a fetișismului și a speculativului, precum și a corelației lor; (b) explicația caracterului istoric al dialecticii ca expresie, la nivelul conceptului, a istoricității; (c) dialectică speculativă — dialectică empirică și raportul concept-filozofie.

În ceea ce privește punctul (a). Am caracterizat hipostazierea drept rupere a abstracției de empiric și substituție totală a ei empiricului. (Se recunoaște ușor prin particula „ca atare" atașată abstracției; de exemplu: Ființa ca atare.) Acest fenomen de hipostaziere nu trebuie însă confundat cu considerația în sine a abstracției, procedeu metodologic licit. Explicația apariției hipostazierii astfel caracterizate constă în existența unor raporturi sociale care îl stăpînesc pe om și al căror caracter vremelnic, istoric-trecător, nu este încă cunoscut de om, aceste relații apărîndu-i asemănătoare cu forța spontană și oarbă a unor fenomene de dincolo de el. (Acestea sînt, în ultimă instanță, raporturile sociale de exploatare cu totul „firești" într-o societate în care modul de producție este caracterizat prin atari relații, dată fiind, evident, natura social-istorică a existenței reale a unor anume formații sociale.) În aceste condiții, abstracțiile corespunzătoare unor atari relații sociale vor dobîndi, chiar prin acest fapt, caracter hipostaziat, acesta oglindind fidel existența în fapt a acelor relații sociale. De aici tragem concluzia că abia odată cu apariția real-istorică a clasei destinate să desființeze exploatarea apar și se impun, de asemenea, condițiile de completă și definitivă înlăturare a hipostazierii, a acestei malformații ideologice. Aceasta este poziția filozofiei marxiste în problema hipostazierii.

Întrucît abstracția hipostaziată nu-și mai poate regăsi — atît timp cît este hipostaziată — drumul către empiric și întrucît multiplele abstracții hipostaziate își caută un punct de convergență, o origine comună din care ele să derive și care să le întemeieze propria lor existență, drum deschis spre o atare origine a lor ele nu îl pot găsi decît recurgînd la „abstracția abstracțiilor" drept temeiul ființării lor. Astfel ia naștere procesul de fetișizare, iar „abstracția abstracțiilor" drept subiect absolut e destinată să reprezinte centrul de gravitație a universului de abstracții hipostaziate. Aici, odată

cu și prin procesul de fetișizare, am putut descoperi originea subiectului așa cum apare el în speculativa dialectică hegeliană, nu însă în dialectică în genere. Și nu ne-a fost prea dificil acum să retrasăm istoria subiectului-fetiș, urmărind peregrinările „spiritului lumii" așa cum ne-au fost ele înfățișate de Hegel în „Prelegeri de filozofia istoriei". Fenomenul tipic al acestor peregrinări îl constituie rolul mereu crescînd al subiectului odată cu înaintarea istoriei umanității. Dacă în antichitate, unde sclavul era simplă unealtă grăitoare, rolul subiectului era minim, în feudalism, în schimb, unde iobagul nu mai e deloc simplă unealtă grăitoare, lucrurile se schimbă. Divinitatea intervine direct prin puzderia de sfinți în viața cea de toate zilele; și, de aceea, lupta se întețește în jurul acestui patrimoniu divin (vezi ereziile medievale), iar natura și soarta subiectului e ea însăși ciudată, subiectul începe să se „umanizeze", să-și înfiripe și să-și dea la iveală noua sa natură ce-și așteaptă în viitor înfăptuirea. Odată cu apariția capitalismului, unde apare „cetățeanul egal în drepturi" și unde dispar acele deosebiri ce păreau anterior a fi în natura lucrurilor, respectiv deosebirile dintre „stăpîni" și „slugi", subiectul e nevoit să preia totul asupra sa, ca apoi să împărtășească valoare din valoarea sa celor ce în afara ei nici măcar dreptul simplei ființări nu l-ar mai avea. Iată-ne ajunși la subiectul înțeles drept subiect absolut.

Dar odată ajunși aici, subiectul se dovedește cel ce făurește lumea, care nu este decît propria sa făptură înfăptuindu-se pe sine. Astfel, istoricitatea devine propria natură a subiectului absolut, iar dialectica acestui subiect este însăși expresia la nivelul conceptului, dar a conceptului fetișizat, a istoricității. Cu aceasta apare punctul (b) din expunerea noastră. Dar această istoricitate era în esența ei ambiguă încă: era, în fond, o istoricitate anistorică — istoricitate prin funcția genetică a subiectului absolut; anistorică prin caracterul absolut al acestui subiect, el însuși absolut fiind, fiind tocmai de aceea sustras istoriei. Trebuie, deci, descifrată fetișizarea pătrunsă în natura abstracției odată cu constituirea ei în condițiile orînduirilor în care domnește nestingherită exploatarea, pentru a înlătura caracterul ambiguu al istoricității hegeliene, iar, prin aceasta, a elabora dialectica potrivit propriei ei naturi, unde nici un ingredient anistoric n-are ce căuta. De aici extraordinara importanță a expunerii fetișis-

mului mărfii din „Capitalul," ea constituind demonstrația stringentă a desfetișizării abstracției pe baza analizei concret-istorice a fetișismului ca fenomen istoric și, deci, și el istoric trecător. Evident, odată înlăturat fetișismul va fi înlăturată și hipostazierea, care își află unica ei rațiune de existență în fetișism, precum și acea extrapolare ilicită a metodei dialectice asupra unui univers izomorf ei, izomorf prin caracterul lui unitar, deci, prin natura sa de act unic și indivizibil epuizînd totul. Se va împiedica, deci, preschimbarea metodei în sistem, unde, în fond, caracterul metodologic propriu-zis dispare și unde, tocmai prin această preschimbare, deducția de ordin logic-gnoseologic este, pur și simplu, ea însăși luată drept geneza absolută a absolutului — ceea ce ne dă și caracterizarea netă a modului de a proceda speculativ în mînuirea dialecticii (dialectica abstracției fetișizate și a modurilor ei de ființare sub forma abstracțiilor hipostaziate).

Dar prin aceasta am ajuns la punctul final (c) al temei cu care încheiem investigația noastră asupra conceptului: dialectică speculativă — dialectică empirică. De la bun început, apariția dialecticii empirice a însemnat referire la empiric, la fapticul-real, deci, la real-istoric, fără însă ca prin aceasta dialectica să-și piardă ființarea ei ca metodă la nivelul inteligibilului, căci, în caz contrar, s-ar fi pierdut însăși stringența expunerii, universalitatea și necesitatea ei, ceea ce ar fi avut drept urmare ineluctabilă compromiterea ei ca metodologie. De aceea am accentuat că dialectica e empirică, nu însă empiristă. Din raportarea metodologică a dialecticii la empiric decurge o dualitate de planuri distincte și heterogene între ele, ceea ce nu exista la nivelul dialecticii speculative, unde datorită caracterului ei „monoplanic" se întîmplă mereu ilicita reducție și absorbție a empiricului de către inteligibil. Această ilicită reducție am evidențiat-o prin scoaterea în evidență a sofismului autologiei, a referirii în mod exclusiv la sine, ceea ce produce, pe drept, criticata sterilă învîrtire în cerc a dialecticii hegeliene. (Am analizat cum designarea e absorbită de autogenerare; cum sensibilul e absorbit de inteligibil; cum ce e cunoscut e absorbit de cunoștință și, de asemenea, cum tot speculativ fiecare dintre acestea sînt din nou produse de Spirit pentru a fi din nou reduse — dînd naștere unei sofistice mișcări sau, mai degrabă, unei agitații în van.) Înlăturată fiind reducția, de îndată ni s-a impus

problema raportării multiplului empiric la unitarul inteligibil, ultimul vizînd natura de concept, iar primul natura de fapt a realului, ce urmează a-și afla prin concept acces în știință. Urmărind cu atenție ce e specific dialecticului, am revenit asupra ideii de sens inerentă oricărui veritabil proces dialectic. De aici decurge însă nemijlocit că orice veritabil proces dialectic își are un rost al său și că la nivelul conștiinței rostul — respectiv rostul conștientizat — ia forma de valoare. (Procesul muncii cu țelul său conștient arată clar acest lucru.) În aceste condiții însă se poate observa cum în lumina valorii se relevă veritabilul rost al lucrurilor și, deci, cum procesul dialectic de la nivelul inteligibilului prin autenticitatea lui, garantată la acest nivel și de acest nivel, atestă veritabilul proces dialectic real, dacă într-adevăr acesta e veritabil. (Absolutul se arată a fi, astfel, expresia reificată și fetișizată a autenticității — ceea ce ne îngăduie înlăturarea acestui concept fetișizat în și prin natura lui, fără a pierde cu acest prilej autenticul drept criteriu metodologic de și din dialectic la nivelul inteligibilului, criteriu de decizie asupra a ce e veritabil dialectic în planul faptic-empiric.) Datorită caracterului valoric al cunoașterii prin concept și datorită asimilării de către concept a tot ce are într-adevăr un rost al său propriu, fără a-i reduce însă specificitatea acestui rost prin acest proces de asimilare, care nu reprezintă, în fond, decît conștiința rostului, conceptul, pe de o parte, își lărgește zona, domeniul său dincolo de cele al căror rost e totodată și valoarea lor, prin simplul fapt că e rost, trecînd astfel dincolo de domeniul limitat al dialecticii existenței sociale — locul de obîrșie a valorii — iar, pe de altă parte, prin același proces de asimilare potențial infinit, conceptul își îmbogățește concomitent propriul lui conținut, valoarea împlinindu-și și desăvîrșindu-și, astfel, necontenit, propria ei făptură și cuprinzînd așa și numai așa în sine procesualitatea la nivelul universalității ei, a universalei ei treceri și petreceri prin care toate cele care sînt, sînt. Aceasta e concluzia ce se desprinde din cele anterioare și este, totodată, și descripția funcției reflectorii a conceptului și, deci, însăși justificarea sa ca formație fundamentală de nivel logic-gnoseologic. Odată realizat acest ultim pas în investigația noastră asupra conceptului, putem realiza nemijlocit cum reflexia asupra conceptului, asupra gîndului ce gîndește lumea potrivit principiului ei constitutiv

este conștiința celor ce sînt, conștiință dobîndită drept supremă înflorire a materiei ce și-a elaborat, printr-un îndelung efort, propria ei conștiință. De aceea, reflexia asupra conceptului e filozofia conceptului și, deci, veritabila filozofie, surprinsă în „nucleul ei germinativ", deci, în și prin ceea ce ea e într-adevăr filozofie, căci ea e cunoașterea cunoștinței cunoscătoare și nu doar o simplă cunoștință despre ceva supus capriciului, hazardului sau bunului plac, cunoștință destinată abia să pornească pe drumul lung și greu al conceptului pentru a-și recunoaște acolo numai veritabila ei natură. Cu acest gînd final am încheiat investigația noastră despre concept.

CUPRINSUL

PREFAȚĂ 7

Partea întîi
CONCEPTUL, SUBIECT ABSOLUT

I
CONCEPTUL, EXPRESIE A POTENȚIALITĂȚII 11

II
CONCEPTUL CA ÎNCEPUT ABSOLUT 17

III
OBIECTIVITATEA CA ÎNTRUCHIPARE A ABSOLUTULUI 22

IV
OBIECTIVITATEA-CONCEPT 29

V
RAPORTUL SUBIECT – ÎNCEPUT – OBIECTIVITATE 34

VI
CONCEPTUL CA SUBIECT ABSOLUT 44

VII
FUNCȚIA GNOSEOLOGICĂ ȘI ONTICĂ A CATEGORIEI DE ABSOLUT – DETERMINAȚIA DEFINITORIE A SUBIECTULUI 57

Partea a doua
HIPOSTAZIEREA. FETIȘIZAREA. SPECULATIVUL

VIII
HIPOSTAZIERE-FETIȘIZARE 73
1. Natura hipostazierii și a fetișismului. Raportul dintre ele . . . 73
2. Explicația istorică a apariției și existenței hipostazierii și a fetișismului 76
3. Istoria reală a subiectului absolut, a subiectului fetișizat . . 83

IX

ADEVĂR—VALOARE—SENS 88

1. Fetișizarea istoricității, premisele desfetișizării ei 88
2. Adevăr — valoare — sens. Fetișizarea „structurii-sens" și problema absolutului 94
3. Fetișizarea „dinlăuntru" a termenului de absolut 98

X

DIALECTICĂ SPECULATIVĂ — DIALECTICĂ EMPIRICĂ 102

1. „Empiric-rațional" și dialectica 102
2. Meodă și sistem. Dialectică speculativă — dialectică empirică 106
3. Consecințe ale dialecticii înțeleasă drept dialectică empirică . . 114
4. Autoraport și heteroraport 125
5. Concept și filozofie 131
6. Concepția despre lume inerentă dialecticii empirice 135
7. Intensiunea și extensiunea valorii 142

RETROSPECTIVĂ 147

Autorul analizează, din perspectiva teoriei marxiste a reflectării, natura și funcțiile conceptului, așa cum apar ele în *Logica* lui Hegel.

Lucrarea relevă fondul real al gîndirii hegeliene, dimensiunile contribuției lui Hegel la analiza conceptului. În același timp, autorul întreprinde o valorificare critică, din perspectiva dialecticii materialiste, a logicii hegeliene a conceptului, analizînd apoi pe larg hipostazierea, fetișizarea și modul speculativ hegelian de a proceda în mînuirea dialecticii, înfățișînd astfel cititorului teoria reflectării la nivelul acestei prime abstracții — conceptul — și, prin aceasta, relevînd dialectica reală, materialistă, a analizei procesului de cunoaștere a realității.

Lei 6.—